

Danilo José Scalla Botelho

“ESPÍRITO LIVRE” EM NIETZSCHE: UM *LOGOS* SOFISTA?
NOVA DIAGNOSE E DESTINO À VERDADE

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Educação da Universidade Federal de
Santa Catarina, como parte dos
requisitos para a obtenção do título de
Mestre em Educação.

Orientadora:
Profa. Lúcia Schneider Hardt, Dra.

Florianópolis

2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.

Botelho, Danilo José Scalla

“Espírito livre” em Nietzsche: um logos
sofista? : Nova diagnose e destino à
verdade / Danilo José Scalla Botelho ;
orientadora, Lúcia Schneider Hardt -
Florianópolis, SC, 2014.

122 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade
Federal de Santa Catarina, Centro de
Ciências da Educação. Programa de Pós-
Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Educação. 2. Nietzsche. 3. Espírito
livre. 4. Logos sofista. 5. Verdade. I.
Schneider Hardt, Lúcia. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Educação. III. Título.

Danilo José Scalla Botelho

“ESPÍRITO LIVRE” EM NIETZSCHE: UM *LOGOS* SOFISTA?
NOVA DIAGNOSE E DESTINO À VERDADE

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Educação e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 16 de Abril de 2014

Profa. Luciane Maria Schlindwein, Dra.
Coordenadora do PPGE-UFSC

Banca Examinadora:

Profa. Lúcia Schneider Hardt, Dra.
Orientadora – Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. José Fernandes Weber, Dr.
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Alexandre Fernandez Vaz, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Marlene de Souza Dozol, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Dedico este trabalho aos *espíritos livres*,
estejam onde estiverem.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, sem palavras.

Ao meu irmão Gustavo, por sem falar me educar.

À tia Márcia, pela carinhosa disponibilidade para auxiliar.

À Profa. Lúcia, pelo saber alegre.

Aos Prof. Alexandre e Marlene, pela confiança.

Ao Prof. Weber, pela presença.

Aos amigos do PPGE, em especial Vilmar, Gustavo, Taís e Marcus, pela ajuda e risos.

Aos cães que tive (Bongô, Nina, Gringo, Ingh e Kiko), pela linguagem afetiva.

Ao PPGE-UFSC, em especial à linha Filosofia da Educação, pela oportunidade de realização deste trabalho.

Ao CNPQ pela provisão da bolsa de mestrado.

Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden; während doch die Frage übrigbleibt, was von der Welt noch da wäre, wenn man ihn doch abgeschnitten hätte.

NIETZSCHE, HH 1, 9.

Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada.

(Trad. Paulo César de Souza)

RESUMO

Esta dissertação experimenta analisar o tropo nietzschiano “espírito livre” via genealogia histórico-filosófica da lide entre *logos ontológico* e *logos sofista*. Considerando a contribuição de Nietzsche ao novo destino e diagnose da verdade, a qual é termo imprescindível tanto na consolidação ontológica quanto na contestação sofista, adotou-se o caminho de tê-la como fio condutor perante a vinculação do tropo “espírito livre” à procedência genealógica sofista. Neste tropo, a transformação do caráter incondicionado ao condicionado, do consciente ao corporal, do não-contraditório ao paradoxal, do dado originariamente ao criado performativamente, faz com que essa “nova verdade”, diagnosticada e destinada por Nietzsche, aproxime-se mais do *pharmakon* sofista, discurso profético-oracular segundo Filóstrato, do que do *organon* ontológico, discurso que representa ou diz o “ser”. Como os processos educativos servem-se invariavelmente de um *logos*, tal discussão contribui para questionar se está havendo espaço para um outro *logos* – o sofista – nos ambientes educativos.

Palavras-chaves: Nietzsche, espírito livre, *logos* sofista, verdade, genealogia.

ABSTRACT

This Master's thesis analyses the "free spirit" Nietzsche's trope by historical philosophical genealogy of the conflict between ontological *logos* and sophistic *logos*. Considering the Nietzsche's contribution to new destination and diagnosis of the truth, which is an indispensable term in ontological consolidation and sophistic contestation, have it as central thread was chosen the pathway for binding the "free spirit" trope to sophistic genealogical provenience. In this trope, the transformation of unconditioned into conditioned character, of intellectual into bodily, of not contradictory into paradoxical, of originally provided into performatively created, have approached this "new truth", diagnosed and destined by Nietzsche, more of the sophistic *pharmakon*, oracular prophetic discourse according to Filóstrato, than of the ontological *organon*, discourse that represents or says the "being". This discussion contributes to question whether there is space nowadays for another *logos* – the sophistic – in education settings, since the educational processes utilize invariable a *logos*.

Keywords: Nietzsche, free spirit, sophistic *logos*, truth, genealogy.

LEGENDA

Neste trabalho, referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos *Nietzsche-Studien*, reconhecida nacional e internacionalmente na pesquisa especializada. Nos *Cadernos Nietzsche*, publicados pelo GEN (Grupo de Estudos Nietzsche), encontra-se uma correspondência com o modo de citação mais corrente entre os especialistas do Brasil. Normalmente, à sigla segue um algarismo arábico, correspondente ao aforismo, precedido ou não de título. Ex.: EH, Prólogo 3 = *Ecce Homo*, prólogo, aforismo 3. Exceção para o *Zarathustra*, cujos aforismos não são numerados, mas nomeados. Neste caso, após o número da parte em algarismo romano, virá o nome do capítulo/aforismo. Ex.: ZA I, Dos desprezadores do corpo = *Assim Falou Zarathustra*, parte 1, capítulo/aforismo “Dos desprezadores do corpo”.

Em trechos extraídos das edições críticas originais (KGW, KGB, KSA e KSB), sejam de obras, de fragmentos póstumos ou de cartas, a sigla permanecerá em alemão, tendo a seguir o número (romano ou arábico) do volume e o número (arábico) do fragmento inédito ou da página. Ex.: KGW VII 34 [123] = Kritische Gesamtausgabe, volume 7, fragmento 34, (parte) número 123.

Em trechos de Nietzsche extraídos de tradução francesa, ou citados por outro sem referência precisa, o padrão seguido será o de citação de outros autores (NIETZSCHE, *apud* sobrenome, ano e página da publicação).

Nas referências bibliográficas estão detalhes sobre as edições críticas de Colli e Montinari (KSA e KSB). Segue abaixo lista das principais abreviações usadas em referência a Nietzsche. A primeira sigla é em alemão, seguida da em Português. A sigla em Português terá prioridade nesta dissertação, embora possam aparecer ambas em uma citação.

I. Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

I. 1. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie* (*O nascimento da tragédia*)

DS/Co. Ext. I - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller* (*Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor*)

HL/Co. Ext. II - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*)

SE/Co. Ext. III - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)*

WB/Co. Ext. IV - *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)*

MA I/HH I - *Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))*

MA II/HH II - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))*

VM/OS - *Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)*

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)*

M/A - *Morgenröte (Aurora)*

IM/IM - *Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)*

FW/GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*

Za/ZA - *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zarathustra)*

JGB/BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM/GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*

WA/CW - *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*

GD/CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*

NW/NW - *Nietzsche contra Wagner*

I. 2. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - *Der Antichrist (O anticristo)*

EH/EH - *Ecce homo*

DD/DD - *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)*

II. Siglas dos escritos inéditos inacabados:

GMD/DM - *Das griechische Musikdrama (O drama musical grego)*

ST/ST - *Socrates und die Tragödie (Sócrates e a Tragédia)*

DW/VD - *Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo)*

GG/NP - *Die Geburt des tragischen Gedankens (O nascimento do pensamento trágico)*

BA/EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)*

CV/CP - *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)*

PHG/FT - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*

III. Sigla dos fragmentos póstumos:

Nachlass/FP

IV. Sigla das edições críticas de Colli e Montinari

KGB: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel

KGW: Kritische Gesamtausgabe

KSA: Kritische Studienausgabe

KSB: Kritische Studienausgabe Briefwechsel

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	21
1.1 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA	21
1.2 APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS E BREVIÁRIOS	24
2. PRELÚDIO	29
2.1 ESPÍRITO LIVRE: UM CONCEITO?	29
2.2 UMA BREVE GENEALOGIA ANTILÓGICA DO <i>LOGOS</i> SOFISTA	34
3. CAPÍTULO 1: O ESPÍRITO INCORPORADO – ATÉ NOS DESPREZADORES DO CORPO	39
3.1 SINOPSE	39
3.2 CORPO DO TEXTO – TEXTO DO CORPO	39
4. BREVIÁRIO I: A UMA ESCOLHA DO ESPÍRITO LIVRE	55
5. CAPÍTULO II: O VALOR DO ESPÍRITO LIVRE: 20 MANDAMENTOS DO HOMEM SUPERIOR DE ZARATUSTRA	59
5.1 PRÓLOGO	59
5.2 MANDAMENTOS IMORAIS	62
5.3 AUTOMANDAMENTOS	71
5.4 MANDAMENTOS DANÇANTES: EPÍLOGO	81
6. BREVIÁRIO II: A UMA FORMAÇÃO DO FUTURO	91
7. CAPÍTULO 3: UMA FORMAÇÃO DE/EM/PARA ESPÍRITO LIVRE: DIONYSOS METAFORMANDO	95
7.1 DÚVIDA	95
7.2 PRÓLOGO	96
7.3 O ESPÍRITO FORMATIVO	97

7.4 DIONYSOS RENASCIDO	99
7.5 VER À DISTÂNCIA	101
7.6 PENSAR DANÇANDO.....	104
7.7 FALAR E ESCREVER EM CENA	106

8. BREVIÁRIO III:

UM (TRANS)FORMADOR DE ESPÍRITO LIVRE	109
--	-----

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

NAVEGAÇÃO EM CURSO.....	111
-------------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	115
---------------------------------	-----

1. INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

A nova coragem – nenhuma verdade *a priori* (...),
mas sim **livre** subordinação a um pensamento
dominante que tem seu tempo.

(NIETZSCHE, KGW VII, 25 [211])

No parágrafo 24 da seção III de *Genealogia da Moral* (1887), ao se referir a seus contemporâneos intelectuais, “últimos idealistas do conhecimento”, escreve Nietzsche que “ainda estão longe de serem espíritos *livres*: pois ainda acreditam na verdade...” A crença deles, portanto, não é em *uma* verdade, mas *na* verdade: esta, considerada a única, preponderou por milênios – segundo Nietzsche – desde o artifício de Sócrates, o “antigregos por excelência”, de “naturalizá-la”, torná-la instintiva. Tal verdade, a verdade ontológico-metafísica, está estruturada desde Platão até Hegel no entrelaçamento dos conceitos incondicionados de fundamento, substância, razão e *télos* (finalidade primeira) (STEGMAIER, 2013, p. 39). Nesse sentido, o verdadeiro está no incondicionado da razão, seja dado ou construído, mostrando-se estruturado em si mesmo imutavelmente: então, concebido como *livre de contradição*. Enfim, mantém-se vinculado a um ser divino – Descartes e Leibniz são exemplos em que isso ocorre de forma explícita. “De fato, apenas com a aceitação de um deus moralmente congênere a nós, a ‘verdade’ e a busca pela verdade são de antemão algo que promete êxito e tem sentido. Deixando esse Deus de lado, cabe perguntar se ser enganado não faz parte das condições da vida” (NIETZSCHE, KGW VII 36 [30]). Na verdade do *logos* ontológico, há uma hierarquia do ente conforme a medida da absoluta autonomia: o divino está no cume; a razão humana vem imediatamente a seguir. Resumindo, Deus e a razão mostrariam aquilo que é *certo*. Todo o resto seria *apaté* ou *pseudos*: erro, engano, ilusão – devendo ser evitado. Se essa verdade for superada, todavia, o erro pode não estar “errado”? O engano e a ilusão poderiam fazer parte, então, da busca de uma “nova” verdade? O vir-a-ser pode se fazer em um jogo de erros? A verdade ontológico-metafísica “moderna” seria oposta ou precursora da “nova” verdade? A ontologia é oposta ou precursora da sofística?

Antes de avançar, é necessário retroceder um pouco. *Logos*, do grego, é uma palavra que admite diversas traduções para o Português, entre elas discurso, razão, linguagem, opinião, motivo, juízo, valor, estima, noção, palavra. Para não restringir tal campo semântico, optei pelo uso de *logos* em vez de qualquer das traduções, ainda que discurso, razão, linguagem e valor sejam os sinônimos mais frequentes neste trabalho. A presente dissertação poderia ser considerada, sem escrúpulos, um desdobramento interpretativo – portanto apropriação, incorporação, domínio, exploração – do aforismo citado inicialmente. Se aqueles idealistas estão longe de serem espíritos livres por crerem na verdade ontológico-metafísica; os espíritos livres não devem, dessa forma, creem cega e piamente nela. Na nova diagnose e destinação nietzschiana à verdade, a soberania de Deus (fundamento primeiro), do ser (substância) e do intelecto (razão) é veementemente atacada, em busca da superação dessa verdade.

O espírito livre – tropo que surge em escritos da época de *O Nascimento da Tragédia*, ganha centralidade em 1877-1878 (especialmente com *Humano demasiado Humano*) e se mantém relevante (ainda que não central) nas publicações “derradeiras” de 1888-1889 (*O Anticristo* por exemplo) – é uma das tipologias nobres, destacadas, superiores, aristocráticas de Nietzsche. Sua tarefa, no entanto, não é fazer uma transvaloração, sendo agente dela, pois isso permaneceria na razão metafísica de que por trás de qualquer ação há um agente operando. Ele mesmo é (ou se torna) essa transvaloração: prenúncio e preparação de condições para que surjam tipos ainda mais elevados de homem. “É propriamente da ideia de um engajamento que se tem o papel do espírito livre” (PASCHOAL, 2009, p. 270).

Se a transvaloração dos valores não (apenas) é feita *pelo* espírito livre, mas se passa nele, sua relação com a verdade precisa ser outra. A hipótese defendida aqui se resume nisto: a nova diagnose e destinação nietzschiana à verdade se passa no espírito livre. Não somente nele tratado como “tipo”, semanticamente, priorizando-se o conteúdo; mas ainda nele como “tropo”, como forma linguística, como *logos*. Este não pode mais se comportar como espírito cativo, seja de Deus, do Ser ou da Razão. Não pode, portanto, expressar-se pelo *logos* ontológico-metafísico. Sua verdade não é mais incondicionada, dada originariamente, muito menos consciente-intelectiva, tampouco não-contraditória. Onde encontrar condições de florescimento de uma “nova” verdade, menos divina, racional e fundamental? Genealogicamente, quando na história filosófica houve questionamentos pungentes da verdade ontológica? Verdades mais condicional-históricas

(temporalizadas), criadas performativamente, corporal-afetivas e paradoxais – já existiram? É possível tal procedência?

Assim como o *Poema* de Parmênides de Eleia estabelece as bases da tradição e da verdade ontológicas, mormente pelos enunciados “o ser é e o não-ser não é” e “é a mesma coisa pensar e ser”; o *Tratado do Não-Ser*, de Górgias de Leontinos, estabelece as bases do *logos* sofista. Bárbara Cassin (2005, p. 13-50) e Romeyer-Dherbey (1999, p. 35-51) bem notaram que, ao criticar Parmênides, Górgias não o faz situando-se fora da doutrina contestada, mas sim a partir dela própria, levando-a – por assim dizer – às últimas consequências. Pega-a, então, *na palavra*. Portanto, não é senão *por fidelidade* que Górgias contradiz Parmênides, demonstrando a inutilidade do ser parmenidiano, arruinando a ontologia, a qual se autodestrói quando vai ao fundo de si mesma. Se os conceitos de fundamento (primeiro) e ser implicaram os de essência e substância, estes por sua vez implicaram os de sujeito e objeto (que por sua vez implicaram os de causa e consequência), sendo a razão um meio ou instrumento para se alcançar esse suposto “conhecimento” do objeto (seu ser, sua essência, sua verdade) – o que se verifica na modernidade a partir de Descartes, passando por Kant e desembocando em “Teoria do conhecimento” no século XIX, chamada Epistemologia, Criteriologia ou Gnosiologia. Nietzsche, como atacará esses pressupostos, ou seja, a fundamentação (primeira) ou Deus, o ser ou a essência, bem como a razão como “ponte” privilegiada de acesso ao ser (essência) do objeto pelo sujeito, essa crítica incisiva recairá sobre grande parte (senão toda) da história da filosofia (desde Sócrates até Kant e Hegel pelo menos), e abrangerá não somente a ontologia, como ainda a metafísica e a epistemologia.

A homonímia e a contradição – evitadas ao máximo por Parmênides e tão recriminadas posteriormente por Aristóteles – aparecem nas frases-núcleo da ontologia por meio dos efeitos-limite produzidos por Górgias. Ao nomear o “não-ser”, a deusa do poema parmenidiano, embora realce que ele só pode “não ser”, inaugura a primeira contradição: o não-ser é (algo), ainda que esse algo seja apenas uma palavra, ou ainda ele mesmo (o não-ser é o não-ser). Além do mais, se o ser é, e ficou bem claro que tem que se opor ao não-ser, então o ser não pode ser o não-ser. Portanto, o ser não é (o não-ser). Dessa forma, por uma chamada “estrutura de recuo”, Górgias deduz as conclusões das premissas ontológicas, gerando a catástrofe. Já que o não-ser pode ser (algo) e o ser pode não ser (algo), e como o ser não pode não ser, da mesma forma como o não-ser não pode ser (premissas explícitas no próprio poema de Parmênides), então nada é, já que se for, não será o

não-ser, ou seja, não será. Por fidelidade e obediência ao princípio ontológico do poema (e não por uma exaltação niilista geral, querendo alegar que nada existe), Górgias deduz que nada é. As outras duas frases-núcleo do *Tratado* gorgiano são: “Ainda que algo fosse, seria incognoscível (para nós pelo menos); ainda que algo fosse e fosse cognoscível, seria incomunicável (esse ‘conhecimento do ser’) a outrem” (GÓRGIAS, *apud* CASSIN, 2005, p. 278).

Dos escombros ontológicos, Górgias erige não um niilismo radical, tampouco um ceticismo geral, mas sim um discurso antiontológico e antimetafísico, a que chamaremos *logos sofista*. Neste, os afetos perspectivos e as perspectivas afetivas se criam – retoricamente – no devir, sem cessar, em histórias e enredos, não importando a representatividade de um suposto “eu verdadeiro” ou “real”. Engano, erro, falso, aparência, mentira, desvio, inexatidão, incorreção – em resumo, *pseudos* – muda então de valoração: se antes era recriminado, evitado, igualado a antônimo da verdade onto-metafísica; agora é valorizado e buscado como produto de uma atividade plástica: a ficção. Se para o *logos* ontológico o *pseudos* tem um caráter negativo, para o *logos* sofista tem um caráter criativo: jogar esse jogo tão demiúrgico quanto o da criança heraclitiana “não é nem insolência nem ingenuidade, tagarelice ou imaturidade, mas sabedoria e justiça” (GÓRGIAS, *apud* CASSIN, 2005, p. 219). Na nova diagnose e destino à verdade, veremos como o espírito livre nietzschiano incorpora essa revalorização gorgiana do “engano/ilusão”, engajando-se na experimentação de que “Aquele que ilude é mais justo do que aquele que não ilude; e aquele que é iludido, mais sábio que aquele que não o é. Aquele que engana é mais justo porque realiza o que prometeu; aquele que é iludido, mais sábio, pois ser facilmente arrebatado pelo prazer do *logos* é não ser privado de sensibilidade (*anaistheton*)” (GÓRGIAS, 82 B D.K., *apud* CASSIN, 2005, p. 219).

1.2 APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS E BREVIÁRIOS

Ao articular signos dessa vontade de poder (apropriação, domínio) a fim de produzir e comunicar algo, para cumprir a intenção desta dissertação, que é ver no tropo nietzschiano “espírito livre” traços fortes de uma procedência genealógica sofista, tendo a verdade e sua nova diagnose e destino (a partir de Nietzsche) como fio condutor; o seguinte percurso foi traçado:

1) No prólogo, composto de duas seções (“Espírito Livre: um conceito?” e “Uma breve genealogia antilógica do *logos* sofista”),

apresenta-se – de maneira contrastiva – o que se entende, neste trabalho, por *logos* sofista e *logos* ontológico. Além disso, especialmente na primeira seção, discutir-se-á por que uma análise do tropo “espírito livre” feita a partir do *logos* ontológico seria dificultada, senão restrita. Justifica-se, assim, a escolha do debate sofista.

2) No capítulo 1 (“O espírito incorporado – até nos desprezadores do corpo”), trabalha-se de forma mais aprofundada uma das novas diagnoses ou destinações de Nietzsche à verdade: a corporalidade. Se a verdade ontológico-metafísica estava vinculada à razão intelectual, mental – que justifica, explica, deduz –; para uma possível “nova” verdade, Nietzsche, ao jogar com a palavra “razão” (uma das traduções de *logos*), propõe que o corpo é a “grande razão”, sendo a mente (associada à alma, espírito, raciocínio, etc.) meramente a “pequena razão”. Essa transformação da verdade contém as outras também, pois o corpo, considerado em sua multiplicidade de seres, afetos e circunstâncias, comporta-se como condicionado, não incondicionado; paradoxal, não sem contradição; criativo e performático, não pré-definido originariamente. Ver nessa proposição nietzschiana um novo fundamento incondicionado no corpo seria, no mínimo, uma leitura rasa, já que o corpo é somente “a melhor alegoria” para uma opaca e complexa pluralidade “daqueles mínimos seres com vida que constituem nosso corpo.” (NIETZSCHE, KGW VII 37 [4], *apud* STEGMAIER, 2013, p. 43).

3) No capítulo 2 (“O valor do espírito livre: 20 mandamentos do homem superior de Zaratustra”), há um trabalho aprofundado em outra nova diagnose e destinação nietzschiana à verdade: a condicionalidade ou perspectividade. Se para a verdade ontológica havia um incondicional (Deus ou o ser), agora não há mais; o máximo que pode haver são condições para que floresçam “plantas-homem” mais robustas, fortes, comandantes. Esse capítulo do Zaratustra (“Do homem superior”), presente na parte final da obra, foi selecionado pois se trata de uma paródia do Novo Testamento bíblico: durante a “última ceia” com os “homens superiores” em sua caverna, o profeta profere tal discurso, considerado um resumo de sua “doutrina”. Curioso que são 12 os participantes da ceia com Zaratustra, como na “santa ceia” com Jesus, porém três deles são animais: a águia e a serpente de Zaratustra, além do asno que estava com os dois reis. Os outros nove são: o adivinho, os dois reis, o homem mordido por sanguessugas, o feiticeiro, o último papa, o homem mais feio, o mendigo voluntário, a sombra de Zaratustra. Após acordar da “noite festiva”, o profeta os abandona, partindo ao encontro do “grande meio-dia”. Em várias passagens há indícios,

durante a ceia, de que os “homens superiores” ainda não estão preparados para serem “espíritos livres”, os quais se engajariam em arar e preparar terrenos para cultivo do “além-do-homem”. Nesse capítulo da dissertação, o foco foi contrastar a verdade incondicionada do espírito cativo cristão com a verdade condicional-perspectiva do espírito livre. Aparecem também, ainda que não de maneira central, as outras transformações da verdade: a corporalidade, o paradoxo, a importância da criação ou *performance*. Se o primeiro mandamento cristão é “Amar a Deus sobre todas as coisas”, um dos primeiros mandamentos do homem superior é “Esse Deus morreu: em vez do populacho comandar, o espírito livre deve assumir o poder”.

4) No capítulo 3 (“A Formação de/em/para Espírito Livre: Dionysos metaformando”), duas outras novas diagnoses e destinações nietzschianas à verdade são trabalhadas: a contraditoriedade ou paradoxalidade, bem como a performatividade ou capacidade de criação. Dionysos aparece como figura ou alegoria disso. Se a verdade ontológica precisava ser não-contraditória, uma nova verdade pode ser paradoxal. Se a verdade ontológica era dada originariamente, uma nova verdade é criada performativamente. Relacionando os conceitos de “formação” e “espírito” em Nietzsche – sem ignorar a fluidez e subversão que ele realiza – com outros conceitos ressignificados e imprescindíveis para a formação de uma “cultura elevada” (como “aprender”, “ver”, “pensar”, “ler” e “escrever”), emerge a subversão nietzschiana feita à impossibilidade de se nascer do oposto. Para uma nova verdade, a contradição (ou o paradoxo) não só está presente, como ainda um lado da contradição pode nascer do lado oposto.

5) Nos três brevíários (“A uma escolha do Espírito Livre”, “A uma Formação do futuro” e “Um (Trans)Formador de Espírito Livre”), opero com o conceito de *Spielraum*, traduzido como “margem de manobra”, o qual foi transferido do campo mecânico-militar (onde significava a diferença entre o calibre do canhão e o diâmetro do projétil) para o filosófico, em que passou a significar – entre outras acepções – uma “fluidez de ação”, um limite regulado de comportamentos não regulados. Segundo Stegmaier (2013, p. 18), o conceito (ou metáfora) acolhe e oculta um paradoxo: é simultaneamente um “espaço” de um movimento limitado por regras, no qual é possível um “movimento” que não obedeça a essas regras. Em outras palavras, margem de manobra possibilita participar de um jogo – obedecendo às regras dele – e, em algum momento, desobedecê-las, obedecendo a regras próprias. Como o termo foi usado por Nietzsche e se tornou central na interpretação de Stegmaier, sem contar o fato de “acolher e

ocultar um paradoxo”, considere-o propício para uma *performance* do *logos* sofista. Assim, já que este não se baseia nas relações ontológicas de sujeito-objeto, causa-consequência e não-contradição, menos ainda no predomínio do incondicionado, do ser e da razão intelectiva, os breviários são o espaço onde o *Spielraum* é possível. Se forma e conteúdo não são separados no *logos* sofista, haveria a possibilidade de se escrever de forma não-ontológica e não-metafísica? Quando Nietzsche alega que não nos livramos de Deus porque ainda cremos na Gramática, refere-se provavelmente a isto: a gramática, especialmente a aristotélica, canonizada no ocidente, parte da verdade ontológica de que há o ser, portanto há sujeito e objeto; também de que há um sentido dado originariamente (essencial), que basta à razão (racional, intelectiva) acessar. Ser, razão, fundamento originário: metafísica gramatical – ou gramática metafísica. Nos breviários, a intenção é desviar *dessa* forma (gramatical) de escrever, inspirando-se no(s) estilo(s) do próprio Nietzsche. Pendendo mais para o corporal, o condicionado (ou perspectivo), o paradoxal e o performático-criativo, intentei escrever *sobre* o espírito livre, *logos* sofista, *a partir* do *logos* sofista, ou seja, do (tropo) espírito livre.

2. PRELÚDIO

2.1 ESPÍRITO LIVRE: UM CONCEITO?

Uns enamorados de múmias; outros, de fantasmas; e todos igualmente hostis à carne e ao sangue – oh, como repugnam ao meu gosto! Pois eu amo o sangue.

(NIETZSCHE, ZA III, Do espírito de gravidade 2)

O que é o ‘espírito livre’? Quem são os espíritos livres? Se seguíssemos por esse *caminho* investigativo, em busca de respostas que definissem o termo e mostrassem seu sujeito, estaríamos enredados – segundo Nietzsche – *na e pela* ‘psicologia da metafísica’ (KGW VIII 8[2]) ocidental, a qual, via religião cristã, por meio de uma ‘disciplina de dois mil anos’ (GM III 27), gerou o ‘rigoroso método da verdade’, que está ‘no coração e na cabeça’ (HH I 109) do homem moderno, sendo este ‘educado para sacrificar à verdade tudo que se possa desejar’ (GM I 1).

Não seguirei então, caro leitor, essa vereda. Proponho, no lugar, outra questão, mais *relacional*: o espírito livre é livre de quê? Adianto que toda esta dissertação é uma hipótese responsiva – não mais verdadeira, quem sabe mais provável e *melhor* – a essa questão: o espírito livre é livre do *logos ontológico*. Inevitavelmente, ao ‘superar’ a *ontologia*, ele vincula-se de forma genealógica ao *logos sofista*. Mas acalmemos os ânimos e, sem muita pressa, sigamos um passo de cada vez. Por que não conceituar, definir o espírito livre?

Se o *logos ontológico* fundamenta-se em Parmênides, inegavelmente ele se fortalece em Platão e se sistematiza em Aristóteles. Na ontologia aristotélica, ‘dominando até hoje nosso pensamento’ (STEGMAIER, 2013, p.117), o devir no tempo é pensado como transformação das *coisas*, ou seja, as coisas que se transformam. Assim, as coisas “não estão mais expostas ao devir e ao tempo, mas têm o devir e o tempo em seu domínio, em seu poder; são autônomas em *seu* devir” (*idem*). Logo, desde Aristóteles, distinguimos nas coisas uma ‘essência’, uma ‘substância’ (οὐσία) e qualidades que mudam nelas e, portanto, não são essenciais. Portanto, na essência a identidade permanente das coisas é pensada; nas qualidades não-essenciais, sua mudança. “Tal é o sentido do conceito de essência, *que* ele não se transforma, que através dele a

coisa, ao longo de todas as suas mudanças, pode conservar sua identidade” (*ibidem*).

Um dos problemas é que a mudança ocorre em algo não somente em suas qualidades exteriores, como cores e revestimentos, mas ainda, tratando-se de seres vivos, na matéria de que se compõem. Para Aristóteles, então, o que permanece sendo essência é sua ‘forma’ (μορφή) a qual não é, como a matéria, apreendida pelos sentidos, senão pelo pensamento. Este é, portanto, o fim determinado do pensamento: apreender a ‘forma’ – ou essência – das coisas na incessante alteração de sua matéria. Para Stegmaier, justamente esse é o ‘conceito dos conceitos’ de Aristóteles: “a essência como ‘forma’ é, portanto, o *conceito* da coisa; imutável, não perceptível, (...) apreensível somente pelo pensamento” (STEGMAIER, 2013, p.118).

Muitas análises do espírito livre realizaram-se a partir desse viés de conceito, quer seja, o conceito como manifestação da essência ou substância de algo do ‘mundo real’. A própria interpretação de Eugen Fink, associando o leão das ‘três transformações do espírito’ ao espírito livre, ao passo que o gênio seria o camelo e Zaratustra, a criança, parece-me devota disso. Várias ‘aparições’ do espírito livre vão de encontro a essa concepção estática e limitante, incumbindo-o não só de destruir, como também de criar novos valores: “(...) nós mesmos, espíritos livres, somos uma ‘transvaloração de todos os valores’, uma verdadeira declaração de guerra e vitória contra todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’” (AC 13); “preciso dizer que também eles serão espíritos livres, *muito* livres, esses filósofos do futuro...?” (ABM 44).

Se um dos legados – senão o principal – que Nietzsche nos deixou foi “a necessidade de “re-pensar” o *conceito de conceito*” (GIACOIA JR., *apud* STEGMAIER, 2013, p.29), em conformidade com a ‘declaração de guerra’ contra o conceito universal, essencial, a-histórico e impessoal herdado de Aristóteles, ou seja, contra o ‘rigoroso método da verdade’ metafísico-ontológico; a verdade, astutamente reconhecida como questão-chave nessa polêmica, é então ‘colocada em questão, experimentalmente’ (GM III 24) por Nietzsche, o qual vê nisso sua ‘própria tarefa’ e chama a si mesmo de ‘sem Deus e antimetafísico’. A nova diagnose de Nietzsche da verdade, tratando a verdade monolítica com suspeita, desprezo, coragem e até ousadia, imbrica-se com o espírito livre, com o almejado livrar-se da metafísica, esta expressa no *logos ontológico* em praticamente toda a história da filosofia, de Platão a Hegel. Os idealistas alemães do século XIX também não são poupados: “(...) os últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais

a consciência (*Gewissen*) intelectual hoje mora e tomou corpo – (...) Esses ainda estão longe de ser espíritos livres: *pois ainda acreditam na verdade...*” (GM III 24)

Assim como os idealistas e metafísicos – antigos e modernos – acreditam na verdade, os espíritos livres – muitas vezes associados aos ‘filósofos do futuro’ – descreem nela, afinal a crença na verdade é “a crença em um valor metafísico” (GM III 24). Para Aristóteles, representante dos primeiros, a verdade é uma ‘obra’ humana, ou mais especificamente, da razão humana quando em ato, porém um ato cuja meta já está estabelecida a partir da coisa: mostrar o ente como ele se mostra a partir de si mesmo. Assim, só é verdadeiro quando algo não poderia ser de outro modo – é necessário que seja assim, eterno e, logo, passível de ser aprendido.

Qual seria a essência do espírito livre? O que nele teria de ser de certa maneira, não podendo jamais ser de outra? Qual o conceito disso? É possível defini-lo? Especialmente nos escritos pós-Zaratustra, Nietzsche parece brincar – e até trocar – da tentativa de definição, conceituação, fixação do espírito livre, distanciando-se do que ele denomina ‘preconceitos filosóficos’ como ‘causalidade’, ‘identidade’, ‘dialética necessária’, jogando com uma liberdade para com eles, espalhando a dificuldade de se ‘entender’ o espírito livre – ou sua emergência – por “padrões lógicos nos moldes da filosofia tradicional” (PASCHOAL, 2009, p.158). Como essencializar as múltiplas perspectivas acerca do espírito livre, já que aparece na obra nietzschiana por meio desde da inexistência dele em todos os tempos, da inexistência naquele contexto do século XIX, até das perguntas sobre a possibilidade de se falar dele, dos novos filósofos (KSA 12, p.78-79) e da sua existência (ABM 211), da autorreferência como arauto e precursor dele (ABM 203), da referência como realidade (HH I, Prefácio) e da autoidentificação (ABM 44)?

Para Nietzsche, especialmente na seção ‘A razão na filosofia’ do *Crepúsculo dos Ídolos*, de Platão a Hegel a estrutura metafísica entrelaça-se com os conceitos incondicionados de fundamento, razão, substância e finalidade (*télos*). Como fundamento (*arché*), a substância é o autônomo ou o incondicionado na medida em que não depende de nada e do qual tudo o mais depende. A metafísica seria, assim, “a derivação do condicionado a partir do incondicionado” (KGW VII 8 [25]). Com a razão, ela apreende seu caráter incondicionado – para o ‘filósofo dionisiaco’ um mero ‘preconceito da razão’ (CI III 5), senão uma ‘ficção fundamental do pensamento’ (KGW VII 8 [25]), que “vê em toda parte agente e ação: acredita na vontade como causa em geral;

acredita no ‘eu’, no eu como ser, no eu como substância e *projeta* sobre todas as coisas a crença na substância-eu – somente então *cria* o conceito de ‘coisa’ (‘Ding’)) (CI III 5). A substância como objeto da razão, seja “posta como algo a ser originariamente captado *para* a razão, como em Aristóteles na *Metafísica* e no *De anima*, ou como algo a ser necessariamente projetado *pela* razão, como desde Descartes, que faz da própria razão a substância por excelência” (STEGMAIER, 2013, p.38), além de trazer a visão de linguagem do *logos* ontológico, para Nietzsche ela é, posto que põe a partir de si a totalidade do ente, ‘vontade de unidade, de totalidade, de sistema’ (KGW VIII 11[99]).

Ainda na visão Nietzscheana da estrutura metafísica, o verdadeiro se mostraria no ‘incondicionado *qua* racional; quer ele seja originalmente dado, quer ele deva ser necessariamente construído’ (STEGMAIER, 2013, p.39). De toda forma, o incondicionado precisa ser concebido como algo **livre de contradição**, estruturado em si mesmo de modo imutável. É contra esse incondicionado que Nietzsche digladia, e o espírito livre, que por enquanto, de maneira precavida, chamarei de *tropo*, assume a frente da artilharia. Porque o incondicionado, no fim das contas, permanece vinculado a um ser divino – resultando uma hierarquia do ente, sendo a absoluta autonomia a medida: o divino no ápice, a razão humana em seguida. Nietzsche inclusive ironiza essa presença ‘divina’ nos sistemas de Descartes e Leibniz: “De fato, apenas com a aceitação de um deus moralmente congênere a nós, a ‘verdade’ e a ‘busca pela verdade’ são de antemão algo que promete êxito e tem sentido. Deixando esse Deus de lado, cabe perguntar se ser enganado não faz parte das condições da vida.” (KGW VII 36 [30]).

A exigência de estar livre de contradição, amarrada à presença quase incontestável do incondicionado, seja ele qual for, talvez permaneça tão impregnada nas culturas ocidentais que, mesmo autores, filósofos e comentadores que se consideram libertos do incondicionado, ao se depararem com ela, sentem-se incômodos e buscam de qualquer forma suprimi-la ou, no melhor dos casos, transcendê-la. Evidência disso é a hercúlea tarefa de ‘resolver’ uma questão central de Nietzsche para grande parte dos comentadores: sua aparente contraditoriedade, muitas vezes associada à incoerência ou ‘irracionalismo’. Jaspers, Kaufmann e Granier foram alguns que identificaram contradições no texto nietzscheano e, de alguma forma, tentaram desfazê-las, sem questionamento do pressuposto da não-contradição atrelado à metafísica ocidental, consequentemente ao *logos* ontológico – e mesmo à ‘dialética’. Jaspers analisa as contradições simplesmente como

necessárias para se alcançar uma finalidade maior – o *télos* substancial de novo: a ‘dialética real’. Kaufmann alega que elas se dissolvem quando se compreendem os ‘processos de pensamento’ que fizeram Nietzsche pensar como o fez. Já Granier estrutura-as verticalmente, não linearmente, compreendendo-as pela dinâmica da separação e da ruptura, o que acabaria ultrapassando-as. Mesmo Scarlett Marton (2009, p.246), embora substitua os motivos e as justificativas de Jaspers, Kaufmann e Granier, continua excessivamente preocupada em ‘dissolvê-las’. Pelo exemplo acima das citações contraditórias a respeito do espírito livre, esse *tropo* foi elegido por mim por ser *paradoxalmente* uma amostra das potencialidades da retórica nietzschiana e do *logos* sofista, ainda que tenhamos que sacrificar, caro leitor, vinculações do ‘discípulo de Dionísio’ a referências ontológicas, metafísicas e até mesmo dialéticas, que ele mesmo buscou *superar*.

Desse modo, se para Aristóteles a forma é fixa e representa a essência de qualquer coisa – a definição de conceito –, para Nietzsche “A forma é fluida, mas o ‘sentido’ é ainda mais...”. Assim como para Aristóteles é imprescindível o sentido único e condenável a homonímia e a polissemia, para Nietzsche “Os conceitos são algo vivo, portanto algo que ora se expande, ora se contrai: também conceitos morreram de uma morte infeliz. Eles poderiam ser descritos alegoricamente como um núcleo envolto por um corpo que não está fixo...” (FP 1885-1886, KSA 11, 40 [51]) Até mesmo o conceito de ‘indivíduo’ não escapa ao ataque implacável ao *logos* onto-conceitual: “O conceito ‘indivíduo’ é falso” (FP 1885, KSA 11, 34[123]), posto que não há fixidez de essência alguma observada para si próprio e para os outros – “Tais essências não existem isoladas: o centro de gravidade é algo mutável.” (FP 1887, KSA 12, 9 [98])

Na subversão do conceito dos conceitos aristotélico, o ‘filósofo ateu’ perspectiva todos os pensamentos, especialmente o metafísico-ontológico, através do tempo. Pelos trilhos abertos com o ‘sentido fluido’, fica inviável definir o conceito de qualquer ‘coisa’, caso entendamos definir como o estabelecimento definitivo do que algo é – de sua essência –, conforme abordado pelo *logos* ontológico. “Todos os conceitos, nos quais se colige semioticamente um processo inteiro, esquivam-se à definição: definível é somente aquilo que não tem história” (CP, p.309, *apud* STEGMAIER, 2013, p.129). Virou uma ‘mitologia que teve seu tempo’ tratar do ‘conhecimento das coisas’ (FP 1885, KSA 11, 38 [14]) como se as coisas fossem pré-dadas no mundo, pré-estabelecidas, e como se o pensamento fosse capaz de representá-las em sua essência, ou seja, exatamente como são. Senão, o pensamento

permanecerá sendo uma coisa que pensa coisas. Ser, conhecer o ser, comunicar o ser: questão ontológica. Não-ser, não se conhecer o ser, não se comunicar o ser: questão sofística. Onde estará o espírito livre? Livre de quê?

2.2 UMA BREVE GENEALOGIA ANTILÓGICA DO *LOGOS* SOFISTA

O homem é a medida de todas as coisas: das coisas que são, enquanto são; das que não são, enquanto não são.

(PROTÁGORAS, *apud* ROMEYER-DHERBEY, 1999, P.23)

O Deus é a medida de todas as coisas.

(PLATÃO, *apud* ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 20)

O além-do-homem deve ser a medida de todas as coisas.

(ROMEYER-DHERBEY [1999, p.32]
interpretando NIETZSCHE)

No “poema filosófico” *Acerca da Natureza* do pré-socrático Parmênides, a deusa ligada à “justiça rigorosa”, persuadida por “moças imortais sedutoras (como) filhas do sol” a abrir as portas que levam aos “dois únicos caminhos de busca que se pode pensar”, toma a mão direita do jovem conduzido (eu-lírico inicial) e expõe que a via do Ser (o que é) é o caminho da *verdade* e da *persuasão*, por isso se deve seguir por ela; nessa via, afirma que o mesmo é Ser (o “ente” pensado) e pensar esse ser. Fundamenta-se assim a Ontologia, por onde a tradição metafísica caminhará, de Platão e Aristóteles a Heidegger. Já o sofista Górgias, em seu *Tratado sobre o não-ente ou sobre a natureza*, que pode ser considerado um ‘discurso segundo’ frente ao discurso primeiro do poema parmenidiano, renega: “Nada é. Se é, é incognoscível. Se é e é cognoscível, não pode ser mostrado aos outros.” (GÓRGIAS, *apud* CASSIN, 2005, P.278 e 283-287). Eis a antilogia primeira: ser, conhecer, transmitir – *versus* – não-ser, não se conhecer, não se transmitir.

Cerca de 25 séculos após, o eterno retorno do mesmo: Kant, na *Crítica do Juízo*, prefere a Poesia, que conduziria a um jogo imaginativo como atividade cognoscitiva, à Eloquência; esta ainda se divide, para

ele, em ‘arte de bem falar’ (preferível) e ‘arte de persuadir’, que seria mera arte de enganar, por isso rechaçada. Heidegger, em *Ser e Tempo*, escreve “Uma coisa é se exprimir sobre o ente por meio da narrativa/narração, outra é apreender o ente em seu ser” (HEIDEGGER, *apud* CASSIN, 2005, p.263). Nietzsche, em contrapartida, em um póstumo de 1888, exprime: “Parmênides disse: ‘Não se pensa o que não é’ – estamos na outra extremidade e dizemos: ‘O que pode ser pensado deve ser certamente uma ficção’ ” (FP 1888, *apud* CASSIN, 2005, p.265).

Aristóteles, no livro *Gama* da *Metafísica*, por meio do princípio da não-contradição, constitui uma regulação discursiva ao determinar uma *essência* ao *sentido*, ou seja, falar seria significar algo, *um* algo, o mesmo, para si e para outro. Dessa forma, a palavra se submete ao imperativo de não poder ter e não ter simultaneamente o mesmo sentido. Para ele, os sofistas, amantes de homônimas e significantes sem significado, não se submetendo à decisão do sentido, não seriam homens mas, no máximo, ‘plantas que falam’. Antinomicamente, Deleuze em *Pourparlers*, seguindo os rastros (re)abertos por Nietzsche, questiona: “O que se chama de sentido de uma proposição é o interesse que ela apresenta. Não há outra definição do sentido, e isto é o mesmo que a novidade de uma proposição. (...) As noções de importância, necessidade e interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade. *De modo algum porque a substituem, mas porque medem a verdade do que eu digo*” (DELEUZE, 1992, p.162).

O *logos* ontológico-metafísico uniu o ser ao pensamento à medida que o pensamento seria capaz, de alguma forma, de alcançar esse “ser-em-si”, quer seja dos entes ou de algo como o “Uno originário”, por meio do caminho da *verdade* (aletheia), distanciando-se do caminho do engano (apaté), ilusão, ficção, mentira ou mera opinião (dóxa). Nietzsche insere-se em uma tradição crítica, impulsionada por Hume e Kant, que defende a separação do pensamento e do ser, bem como a impossibilidade do pensamento alcançar o ser-em-si, a não ser como reflexo, ilusão, representação, apenas ‘aparência’. Radicalizando esse impulso oposto à chamada ‘lógica parmenidiana’, o filósofo de Röcken objeta não apenas que a *essência* (ou mesmo o ser) poderia permanecer indecifrável e indizível, mas também se haveria esse ser – ou somente o devir – e se a *aparência* seria necessariamente um “não-ser”.

Górgias assim caracteriza o *logos* no *Elogio de Helena*: “O *logos* (discurso) é um grande soberano que, com o menor e mais inaparente dos corpos, performa os atos mais divinos. De fato, ele tem o poder de

pôr fim ao medo, afastar a tristeza, produzir alegria, aumentar a piedade” (GÓRGIAS, *apud* CASSIN, 2005, p. 296-297). A alegria seria, portanto, uma das performances mais divinas, sagradas que o discurso é capaz de criar. Platão, no diálogo *Górgias*, faz este sofista dizer a Sócrates que é mestre em retórica, a qual seria, dessa perspectiva, operária da persuasão. No outro diálogo, *Fedro*, aparece uma retórica ascendida, que se confunde com a *dialética* e visa a uma audiência ‘de deus(es)’. Logo, em Platão a retórica se aniquila pela bifurcação em duas: uma boa – a própria dialética; outra má – a sofista. O personagem *Zaratustra* de Nietzsche, *dançarino pagão*, em suas andanças discursivas entrecortadas por recolhimentos, não estaria *performando* nos outros e em si mesmo o que Sócrates fala em nome do sofista Protágoras – para explicar o ‘homem-medida’ – no *Teeteto* de Platão: “Aquele que pensa sob o efeito de um estado penoso de sua alma coisas igualmente penosas, fazemos com que pense outras coisas, pensamentos que alguns, por falta de experiência, chamam de verdadeiros, mas que eu chamo de *melhores uns que os outros, em nada mais verdadeiros.*”? (PLATÃO, *Teeteto*, 167 b) Para Bárbara Cassin, na “história sofística da filosofia, ficaria explícito que o melhor, a performance, é a medida do verdadeiro” (CASSIN, 2005, p.9).

A deusa do poema de Parmênides, ao enunciar o segundo caminho de busca, caracteriza-o como “o que não é, sendo necessário não ser”, uma “vereda muito *enganadora*”, pois não se pode conhecer nem dizer aquilo que não é. Górgias, além da famosa inversão “Nada é; se é, é incognoscível.”, em outra citação que nos chegou por Plutarco, teria afirmado: “Quem engana é mais justo do que quem não engana; quem se deixa enganar, mais sábio do que quem não se deixa” (GÓRGIAS, *apud* ROMEYER-DHERBEY, 1999, p.44). O personagem Zaratustra, em seu último discurso, dirigido aos ‘homens superiores’, na 4ª parte da obra, enuncia: “Não estamos sempre sentados em uma grande mesa onde se joga e se engana?” Górgias explica sua alegação: “mais justo porque faz o que anunciou; mais sábio porque sente prazer nos discursos.”

Se o caminho do ser é o da persuasão que segue a verdade, conforme enunciado pela deusa no poema de Parmênides; em Platão, como se observa tanto no *Teeteto* quanto no *Górgias* e *Fedro*, separa-se a verdade da persuasão; enquanto esta passa a ser artífice do engano, muito usada pela ‘má retórica’ – a sofista –; aquela permanece diretriz da ‘boa retórica’ (e do ‘bom’ caminho, o do ser) – a dialética. Aristóteles, que segundo Perelman (1997, p.177-186) teria ficado em uma posição ‘intermediária’, alega na *Retórica* (IV 12) que “a retórica é

útil porque o verdadeiro e o justo são, por natureza, mais persuasivos que seus contrários.” A persuasão voltaria, assim, a ser valorizada, ganhando a retórica seu *status* de utilidade (*Apud* CASSIN, 2005, P.77-142). Se no poema de Parmênides a persuasão é guiada pela verdade, em Aristóteles esta não apenas guia aquela, mas também a fortalece. Nietzsche afirma em um fragmento póstumo de 1887/88 que, diante do cálculo do melhor, “a fronteira entre bem e mal se apaga: eis aí o sofista” (*Apud* CASSIN, 2005, p.67). Ressoa aí a pertença do sofista não ao campo do ‘verdadeiro’, em que se passa de pensamentos falsos a verdadeiros; senão ao campo do transformador e curativo, em que se passa de um estado ruim a um melhor, por meio não de drogas, mas do *logos* (discurso). O sofista, dessa perspectiva, seria não um *organon* que mostra ou demonstra o que é, mas um *pharmacon* capaz de inversões e reversões – para melhor – de estados da ‘alma’.

3. CAPÍTULO 1: O ESPÍRITO INCORPORADO – ATÉ NOS DESPREZADORES DO CORPO

3.1 SINOPSE

Aquele que considera a linguagem interessante em si mesma é diferente daquele que nela reconhece apenas um meio de pensamentos interessantes.

(NIETZSCHE, *apud* CASSIN, 2005, p. 263)

Este capítulo intenta debater a subversão que Nietzsche, mediante Zaratustra, dirige à tradicional oposição metafísica entre corpo e espírito, corpo e alma, sensível e inteligível, instinto e razão, no capítulo “Dos desprezadores do corpo” de *Assim Falou Zaratustra*. Um dos mecanismos subversivos é a ressignificação dos vocábulos ‘corpo’ e ‘espírito’, entre outros, a qual não deve ser vista como uma mera inversão, quer valorativa ou semântica, mas precisa ser considerada em toda sua subversão transformante e transtornante da concepção metafísica.

3.2 CORPO DO TEXTO – TEXTO DO CORPO

As perguntas que fundamentam a pesquisa e diálogos subsequentes neste capítulo dissertativo são: o corpo precisa estar necessariamente separado do espírito e da alma? Corpo e mente estão necessariamente separados? O corpo não tem qualquer razão, só a mente tem razão? Em *Assim Falou Zaratustra*, em especial na parte I, capítulo “Dos desprezadores do corpo”, Nietzsche altera e desvia drasticamente noções assimiladas e naturalizadas pelos homens desde a Grécia Clássica, passando pelo surgimento, ascensão e declínio gradual do Cristianismo no ocidente – talvez ainda até hoje – acerca de corpo e espírito: primeiro como antagônicos e separados; segundo como hierarquicamente considerados a partir de um viés moral-religioso; terceiro como aptos a propósitos e funções diferentes. Essa concepção ocidental hegemônica por séculos – quiçá até nossa contemporaneidade, não obstante estar abalada –, visada e atacada pelo filósofo alemão, tem sua formação nas obras de Platão (V a IV a.C.) – que chegaram até nós intactas, diferentemente da produção dos sofistas e pré-socráticos, por exemplo –, bem como nos ideais cristãos após sua propagação por Paulo

de Tarso. Mergulharemos nesse *corpus* principal, o capítulo em questão, em busca de dissoluções – ou ao menos alterações – aporéticas, a partir de intertextualidades com passagens do próprio Nietzsche e de outros autores, iniciando por um trecho do poeta português Fernando Pessoa:

Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.

Por isso quando num dia de calor
Me sinto triste de gozá-lo tanto,
E me deito ao comprido na erva,
E fecho os olhos quentes,
Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,
Sei a verdade e sou feliz.

(Pessoa, 2006, p.38)

Fernando Pessoa, que escreveu esse poema em 1914, desmembrou-se ou multiplicou-se em heterônimos, entre eles Alberto Caeiro (que ‘nasce’ nesse mesmo ano), ‘compositor’ e eu-lírico da série “O Guardador de Rebanhos” (à qual esse poema pertence), além de ‘mestre’ de todos os ‘outros eus’ do poeta. O tema acima desloca a noção corrente de ‘pensamento’ como fruto da mente, da razão, da lógica. Os pensamentos, para Caeiro, o qual é uma das faces – ou, se quiser, das perspectivas – de Fernando Pessoa, são ‘todos sensações’. Não é só a mente que pensa, ou melhor, a mente neste caso nem pensa – quem pensa é o corpo: olhos, ouvidos, mãos, pés, nariz e boca, todos metonímias dos sentidos, respectivamente: visão, audição, tato, tato (ênfático), olfato e paladar. O corpo e suas partes, instrumentalizado nos sentidos, é o ‘fio condutor’ (MARQUES, 2003, p. 20-40) por meio do qual se pensa. A última estrofe, de uma singela beleza, mostra a apreensão da – ou de uma? – ‘verdade’ quando se deixa o corpo sentir, e se sente, sente-se a terra, sente-o. Fechando os olhos, o contato com a erva, com a terra e com o próprio corpo se intensifica: o tato aflora, abrindo um canal para a felicidade e a verdade.

De forma similar, a despeito das diferenças de estilo e metodologia, o 4º capítulo da 1ª parte (originalmente 1º volume) da obra *Assim Falou Zaratustra* – publicada em 1883 (1º e 2º volumes), após Nietzsche ser abandonado depois de ter vivido (como espírito livre?) uma ‘amizade a três’ com Paul Rée e Lou Salomé, morando juntos em algumas cidades europeias – é intitulado “Dos desprezadores do corpo”. Em 1884 e 1885 viria a publicação dos outros volumes (3º e 4º). O 1º parágrafo já traz uma provocação de Zaratustra, eu-lírico da história, ao afirmar que aqueles que desprezam o corpo deveriam “(...) dizer adeus a seu próprio corpo – e, assim, emudecer”. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Embora haja aí uma revalorização da importância corporal, e até possa se falar em uma ‘prioridade’ do corpo, não seria prudente, entretanto, compreender-se desse modo simplesmente uma inversão em relação à valorização da alma. O corpo não é mais importante que seu oposto, a alma, para Nietzsche? O filósofo não inverte, como Alberto Caeiro, a preponderância da metafísica tradicional, para a qual a alma preponderava sobre o corpo?

A resposta a essas questões iniciais aparece nos próximos parágrafos, em que Zaratustra se lembra da fala das crianças, – e a criança é metáfora da última das três transformações do espírito, após ser camelo e leão: “Corpo sou eu e alma”. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Como também da fala daquele que está ‘desperto e sábio’: “Corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Não há meramente uma inversão da preponderância entre corpo e alma, em que o corpo passaria a predominar sobre seu antagônico, aliás não seria demais dizer que não há efetivamente essa inversão, mesmo havendo um enfrentamento. Existe, isso sim, uma ‘re-significação’ – ou, se quiser, uma “subversão” – do vocábulo ‘corpo’ (quer como *Körper* ou como *Leib*): se na metafísica tradicional platônico-cristã ele era oposto – e de menor importância – à ‘alma’, agora ele passa a contê-la. O conceito de ‘corpo’ se desloca de contrastivo – e inferior – em relação à alma, para hiperônimo desta. Não somente desta, pois Zaratustra continua: “Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão”. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Aparece aqui também como hipônimo do corpo a razão, outrora idealizada e endeusada no mundo platônico das ideias, agora tratada como “pequena razão”, subordinada à “grande razão”, que é a corporal.

Provavelmente ela é pequena, inferior na escala hierárquica, pois, ainda que estabeleça relações com o mundo, nada sabe de suas condições de produção. O espírito, ele também outrora idealizado e endeusado, especialmente na concepção metafísica platônico-cristã, agora é igualado à pequena razão, como mero instrumento e brinquedo da grande razão, o corpo. Seria inviável qualquer tentativa de interpretação que atentasse tão somente para a troca na hierarquia de valores entre corpo, razão e espírito, sem se ater para o fato de haver um deslocamento semântico *dos* e *nos* termos. ‘Corpo’ passa agora a ser ‘racional’, a ter alguma ‘razão’; não só isso, mas passa a ser a principal razão, a razão maior, a grande razão, que instrumentaliza as outras a seu bel prazer. ‘Razão’ passa agora a não ter mais tanta razão, a ser pequena, inferior, mero utensílio e brinquedo. ‘Espírito’ passa a não ser mais de – ou a não ter mais contato com – um além-mundo, um sobremundo; desce à carne, é incorporado, está no corpo; perde sua característica metafísica de maior, superior, o que contém; para se tornar o menor, inferior, que está contido.

Tanto *Seele* como *Geist* são, para Zaratustra, *nur ein Wort für Etwas am Leibe*, ou seja, tanto a alma quanto o espírito são somente uma palavra, um termo, um vocábulo para algo relacionado ao corpo (ZA I, Dos desprezadores do corpo). Nietzsche, desiludido com a *décadence* moderna, que ainda não dava – e hoje dá? – o devido e merecido valor ao corpo e à terra, o que se refletia nas universidades alemãs em uma atmosfera erudita monótona – repleta de “pequenas razões” –, desprezosa e morna, desabafa: “De nada **mais** sofre a nossa cultura a não ser do excesso de preguiçosos arrogantes e humanidades fragmentadas; nossas universidades são, **a contragosto**, autênticas estufas para essa forma de atrofia dos instintos do espírito (...)”, de modo que “(...) naturezas com interesses mais plenos, ricos e **profundos** já não encontram mais educação e **educadores** adequados”. (CI, O que os alemães estão perdendo, 3)

Apenas um apêndice: quanto ao tópico do excesso de fragmentação nas humanidades comentado acima, tratarei um pouco a frente. Se o espírito só pode ser entendido, em Nietzsche, enquanto parte do corpo, a expressão “instintos do espírito” vai ao encontro dessa concepção, ao atribuir ao ‘espírito’ a capacidade de acomodar ‘instintos’, os quais, independentes da razão (pequena!) ou de considerações morais, levam um indivíduo a agir – *irracionalmente*. O espírito, nesse contexto, tem um significado indissociável da corporeidade: só se entende um por sua relação e interligação com o outro. Nitidamente se aproximam aqui dois vocábulos que, em uma

visão tangencial e maniqueísta, seriam excludentes ou, no mínimo, antagônicos: instinto e espírito. O que era impossível – e paradoxal – na concepção “ultrapassada”, agora acontece: “do espírito” passa a ser uma locução adjetiva – que equivale a um adjetivo: espiritual – de ‘instinto’. O instinto é espiritual, melhor dizendo, faz parte do espírito, já que este só pode ser concebido a partir do corpo. O que falta na modernidade, para Nietzsche, são homens, educadores com instintos espirituais; em resumo, faltam pessoas que ajam como Alberto Caeiro; faltam Albertos Caeiros – sabendo-se que esse heterônimo vem depois, cronologicamente, do filósofo alemão. Entretanto, é legítimo afirmar, então, que os sentidos são a fonte maior do conhecimento? Zaratustra responde:

‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Aqui mais uma vez ocorre um deslocamento semântico, agora entre a noção de subjetividade e objetividade. Tanto o saber sensitivo quanto o saber espiritual e/ou mental tentam nos convencer de que são objetivos, imparciais, isentos, gerais, universais, finalidade, fim neutro de uma inquirição. Eles, de “tão orgulhosos que são”, procuram nos iludir a respeito de sua condição de aparição: o corpo; ou ainda melhor, um corpo, o qual demonstra seu caráter contingencial, particular, específico, tendencioso, parcial, emocional, passional. Resumindo: perspectivo. Ou ainda, subjetivo! Os sentidos, assim, até podem ser uma boa fonte de cognição, desde que incorporados: partem de um corpo em uma determinada situação, em dadas condições, nunca se esquecendo de que são perspectivos, factuais, afetivos. Caso abandonadas essas ilusões de ‘conhecimento universal’ válido para todos e para qualquer circunstância, típico da moral, ou das morais; como também a ilusão do

‘distanciamento’ possível do objeto de análise, e que quanto maior esse distanciamento, melhor; só assim será viável considerar essas percepções sensitivas – ou ainda até mesmo as percepções espirituais ou racionais – como instrutivas.

Somente existe um ver perspectivo, só um ‘conhecer’ perspectivo; e **quanto maior** for o número de afetos que mencionamos ao falar de uma coisa, **quanto maior** for o número de olhos, olhos diferentes, com que a observamos, mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, a nossa ‘objetividade’.
(GM III 12)

O deslocamento, em relação ao que é efetivamente “objetivo”, acontece a partir de uma alteração radical: de distanciamento, da ausência de afetos, da impessoalidade, da imparcialidade; para o extremo oposto: o excesso de afetos, o maior número possível de perspectivas particulares, olhares, emoções, paixões, pontos-de-vista, pessoalidades, aproximações, afeições – de não-subjetivo, ‘objetivo’ passa a ser o extremamente subjetivo, os subjetivos se complementando, não se anulando nem se distanciando de um ‘ideal imparcial’. Ou seja, só se torna efetivo caso se assuma afetivo. Se o objetivo passa a ser o subjetivo potencializado, quali e quantitativamente, então quem é o “ser”? E o “eu”? Eles são o mesmo? Zaratustra ensina:

O Si-mesmo sempre escuta e procura: combate, submete, conquista, destrói. (...) Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. ‘Que são para mim esses saltos e voos do pensamento?’, diz para si. ‘Um rodeio até minha meta. Eu sou a andadeira do Eu e o soprador dos seus conceitos.’ (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

O esquematismo da racionalidade, segundo Zaratustra, ainda que útil e produtor em algumas circunstâncias, por meio da própria criação da noção de sujeito – “Eu” –, é guiado pelo corpo, pelos interesses e necessidades corporais, não sendo de forma alguma autônoma, mesmo que lute para convencer – e muitas vezes consegue – o ‘próprio ser’ (existe?) de que é. “Um meandro para o meu fim” descreve bem as curvas sinuosas feitas pelos pensamentos, mas tendo

em vista os propósitos ligados à corporeidade, conquanto não explícitos em certas situações. Se há algo de essencial no ser humano, no sentido de inerente, básico, fundamental e necessário, esse algo só pode ser sua dinâmica corporal. Se há “ser”, ele é o corpo. Ademais, tudo é derivado, inclusive os sentidos, os pensamentos, o espírito, a razão, o eu e outros devaneios. Quem se nega a reconhecer isso? Afinal, quem são os desprezadores do corpo? Para quem o corpo é inferior ao espírito e à razão? Adorno e Horkheimer começam o texto “Interesse pelo Corpo”, presente na “Dialética do Esclarecimento”, da seguinte forma:

Sob a história conhecida da Europa corre, subterrânea, uma outra história. Ela consiste no destino dos instintos e paixões humanas recalcados e desfigurados pela civilização. (...) Essa espécie de mutilação afeta sobretudo a relação com o corpo (Körper). (...) O cristianismo louvou o trabalho, mas em compensação humilhou ainda mais a carne como fonte de todo mal. (...) A libertação do indivíduo europeu realizou-se em ligação com uma transformação geral da cultura, que aprofundava cada vez mais a divisão (superiores e inferiores), à medida que diminuía a coerção física exercida de fora. O corpo explorado devia representar para os inferiores o que é mau, e o espírito, para o qual os outros tinham o ócio necessário, devia representar o sumo bem. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.215 e 216)

A divisão dominantes e dominados, segundo Adorno e Horkheimer, está diretamente relacionada com a divisão espírito e corpo. Quando a primeira se acentua, como no caso da “modernização”, a meta dos dominantes é aprofundar a separação da segunda, para que a coerção parta de dentro, não mais de fora. O papel desempenhado pela “cultura”, a partir de sua transformação na modernidade, mediante suas implicações com os conceitos de “espírito”, “espírito livre” e “formação”, será investigado em outro capítulo desta dissertação. Longe da intenção de fechar um sentido único e uma resposta exata às perguntas formuladas, o que seria totalmente contraditório com o estilo e a ‘perspectividade’ de Nietzsche, o trecho acima, à semelhança da ‘visão histórica’ de Foucault, é um bom ponto de partida para a reflexão

sobre genealogias, condições de produção e mecanismos de controle. Não sendo o propósito aprofundar-se nesses conceitos e suas implicações, cumpre assinalar a proporção direta que Adorno e Horkheimer estabelecem entre a civilização e o recalçamento das paixões e instintos humanos. Se por um lado pode-se considerar que tanto a metafísica platônica quanto o cristianismo depreciaram o corpo, por tratarem de uma instância superior e transcendente ao mundo sensível; por outro lado a ‘modernidade’ ou ‘modernização’, com todo seu processo ‘civilizatório’, não deixou de controlar e escravizar o corpo, ainda que por outros meios ou pela acentuação interna de mesmos processos – um deles a divisão corpo/espírito.

Nietzsche também reconhece e denuncia essa exploração e abjuração corporais. Já são conhecidos os vitupérios nietzschianos à corrente filosófica socrática, da qual Platão seria o fiel representante, bem como ao cristianismo – tanto que uma de suas últimas produções para edição, antes do ‘colapso’ e da ‘paralisia progressiva’ diagnosticada (Por quem – pela Medicina?), intitula-se “O Anticristo” (1888) –, que não passaria de um “platonismo para o povo”. À medida que se aprofunda uma crítica à metafísica em Nietzsche, negando qualquer instância além-mundo, sobrenatural, divina ou ideal, que fuja da terra e do corpo, agudiza-se concomitantemente não só uma contestação da moral e da religião, mas também do racionalismo. Alguns – se não os principais – dos que renunciariam ao corpo, valorizando mais a razão e o espírito, ambos ‘falsificações’ da corporeidade, seriam os moralistas, os religiosos e os racionalistas; em suma, os dogmáticos. No capítulo anterior ao “Dos desprezadores do corpo”, Zaratustra reflete sobre os “Crentes em além-mundos”: “Bem demais conheço tais semelhantes a Deus: eles querem que se creia neles e que a dúvida seja pecado”. (ZA I, Dos transmundanos)

Se na cultura moderna a representação do espírito como supremo bem, além de permanecer, exerceu uma espécie de coerção interna; o corpo, segundo Adorno e Horkheimer, foi impregnado de amor-ódio, se vendo “(...) de novo escarnecido e repellido como algo inferior e escravizado, ao mesmo tempo desejado como o proibido, reificado, alienado; foi só nela (na cultura) que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, ‘corpus’”. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.217)

Apesar da distância de mais de 50 anos entre as publicações, já que a *Dialética do Esclarecimento* é de 1947, tanto os “frankfurtianos” quanto Nietzsche são ferozes críticos da “modernidade” e a investigam mediante a relação do corpo com o espírito, ainda que não só. A cultura,

além de separá-lo do espírito, alienou-o e o transformou em coisa, mercadoria. Em outro capítulo aprofundar-se-á essa relação de cultura e formação (*Bildung*) com o espírito. Todavia, enquanto Adorno e Horkheimer frisam a impossibilidade de se reconverter o corpo físico (*Körper*) no corpo vivo (*Leib*) – como veremos adiante –; Nietzsche, embora admita a dificuldade dessa reconversão, frisa a capacidade dos “espíritos livres”, do “além-do-homem”, dos “indivíduos soberanos” de se superarem a si mesmos, vivendo pelo corpo e pela terra, ou seja, tornando-se corpos vivos. Os espíritos livres – entre eles Zaratustra, mesmo que “fictício” – são os arautos súbitos e repentinos que, como um raio, destroem as velhas tábuas, abrem as portas e energizam o caminho para esse ser póstumo, que ainda não existe, que está por vir: o além-do-homem, o indivíduo soberano. Isso será melhor explorado um pouco adiante. Retornemos ao corpo:

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.

Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria? (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Ressurge nitidamente nessa ocasião um conhecimento mediante o que é corporal, quer seja, o corpo como fio condutor de uma sabedoria, de uma razão muito maior do que a maior razão racional que já se teve. No corpo – com séries de embates entre impulsos, instintos e necessidades – estariam mais e melhores gnosés do que na lógica e na consciência.

Pelo fio condutor do corpo. – Admitindo que a ‘alma’ era um pensamento atrativo e pleno de segredos, dos quais os filósofos justificadamente apenas com relutância se separaram – talvez seja isso que doravante eles aprendem a trocar, contra outra coisa ainda mais atrativa e cheia de segredos. O corpo humano no qual ela revive reanima todo o passado mais remoto e mais próximo de qualquer ser orgânico; parece fluir por ele, dele e para fora dele uma corrente enorme e

inaudível: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha ‘alma’. (FP 1885, KSA 11, 565)

Se a alma seduziu com seus segredos infindáveis por milênios dezenas de filósofos, que demoraram e ainda demoram para, com resistência, dela se desligar, já é hora de os “novos filósofos” se debruçarem sobre o corpo – ou a(s) alma(s) do corpo, se é que há alguma alma –, do qual fluem mistérios mais profundos, atraentes, estranhos e extraordinários que os da alma. Caso haja qualquer alma, ela(s) surge(m) do corpo. Ela é o corpo. O espírito do corpo é ainda mais desconhecido do que o espírito, no qual se acreditou por muito tempo – ilusão ou mentira? –, e que estaria fora do corpo, acima dele. Atrás da criação e da sujeição do sujeito, está quem? O comandante do ser, que é o próprio ser: o corpo.

O Si-mesmo diz para o Eu: ‘Sente dor aqui!’ E esse sofre e reflete em como não mais sofrer – e justamente para isso **deve** pensar.

O Si-mesmo diz para o Eu: ‘Sente prazer aqui!’ E esse se alegra e reflete em como se alegrar mais – e justamente para isso **deve** pensar. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Esse trecho parece uma resposta àquele supracitado, “E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria?” (ZA I, Dos desprezadores do corpo), à medida que pensamentos surgem dos sofrimentos e dores infligidos pelo corpo ao eu, bem como da vontade de permanecer em estado de alegria quando o eu o experimenta. No final do capítulo em pauta, Zaratustra reitera a dependência do espírito em relação ao corpo, “O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade” (ZA I, Dos desprezadores do corpo), para, a seguir, fechar o ciclo da provocação feita inicialmente, a de que os desprezadores deveriam ficar mudos, não usando mais o corpo. Se o ser é o corpo, quem despreza o corpo despreza o próprio ser, ou seja, deprecia a vida mesma, assemelha-se a um pregador da morte. Quem não pode criar algo superior a si deseja desaparecer, então se rebela contra a terra e, especialmente, contra a vida, materializada na dinâmica corporal. Finaliza da seguinte forma: “Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o além-dohomem!” – (ZA I, Dos desprezadores do corpo).

Vê-se acima uma das tipologias exemplares de Nietzsche, o “além-do-homem” (*Übermensch*). O termo *über* significa sobre, por sobre, para além, por isso não se adota aqui a tradução “super-homem”, a qual aparece algumas vezes, mas que pode ser interpretada como uma hiperpotencialização das características humanas, quando o próprio Nietzsche, no prefácio do *Assim Falou Zaratustra*, parágrafo 4, fornece indícios de como se ler o termo: “travessia, passar, atravessar”. Trata-se mais de uma superação do homem como ele era e é, um ir além disso, um passar sobre, do que propriamente um fortalecimento ou intensificação desse ser humano. A etimologia de humano, do latim *humanus*, tem sua raiz em *humus* (terra), significando nascido ou brotado da terra. No mesmo parágrafo 4, Zaratustra afirma: “Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do além-do-homem” (ZA I, Prefácio 4).

Outras tipologias de seres exemplares presentes nas obras de Nietzsche seriam os “homens superiores”, os “espíritos livres” e os “indivíduos soberanos”. Não almejo diferenciá-las a partir de conceitos prévios, muito menos perscrutar neste objeto de estudo suas diferenciações e particularidades, tarefa que seria extenuante dada a capacidade inesgotável do autor de jogar e brincar com as polissemias dos termos, ainda mais com suas metáforas. Buscar-se-á, em especial nos capítulos subsequentes, um diálogo entre elas acerca de suas inter-relações – é assim que elas aparecem em muitos trechos, inclusive em outros capítulos do *Assim Falou Zaratustra*: juntas, entrecruzadas, misturadas, relacionadas, referidas –, para que nesse arcabouço relacional possam se constituir *a partir do* e *em* conjunto. Atenção particular e exclusiva é dada à tipologia “espíritos livres”, objeto maior e central desta tese, da qual esse estudo é apenas um capítulo, que investiga a noção de “espírito” a partir do hiperônimo “corpo” presente em “*Dos desprezadores do corpo*”.

Entre tantas metáforas relacionadas à natureza e ao corpo – caverna, aurora, crepúsculo, águia, mar, serpente, camelo, leão, doente, remédio, sadio, andar, membros,... –, uma merece no mínimo um breve comentário – aliás prometido acima –, por estar diretamente relacionada ao modo de lidar com o corpo – e não seria o corpo parte da natureza, proveniente da mesma “terra” à qual o além-do-homem se sacrifica? Essa metáfora é a da “fragmentação”. Adorno e Horkheimer, no texto supracitado, também se referem à forte presença dela na “modernidade”, inclusive na ciência médica:

Lidam com o corpo, manejam seus membros como se estes já estivessem separados. (...) É nisso que encontram prazer os manipuladores do corpo. Eles medem o outro, sem saber, com o olhar do fabricante de caixões, (...) Eles estão interessados na doença, à mesa já estão à espreita da morte do comensal, e seu interesse por tudo isso é só muito superficialmente racionalizado como interesse pela saúde. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.219)

Explícita e implicitamente emergem desses comentários contestações severas à ‘tecnificação’ e ‘mercadorização’ excessiva do ‘progresso civilizatório’ dos séculos XIX e XX, no qual nada escapa de ser dividido, ‘especializado’, além de, claro, transformado em mercadoria. O corpo muito menos. A vida tampouco. Apesar de no capítulo em questão, “Dos desprezadores do corpo”, não aparecerem referências diretas à metáfora, na segunda parte da obra, no capítulo “Da Redenção”, ao ser questionado por um corcunda por que não curava os deficientes, Zaratustra responde, entre outras coisas:

Desde que estou entre os homens, isto me parece o mínimo do que vejo: ‘A este falta um olho, àquele uma orelha e a um terceiro a perna, e há outros que perderam a língua, o nariz ou a cabeça’.

Vi e vejo coisas piores, e várias tão abomináveis que não desejo falar de todas, mas tampouco me silenciar sobre algumas: homens aos quais falta tudo, exceto uma coisa que têm demais – homens que não são mais que um grande olho, ou uma grande boca, ou uma grande barriga, ou algo mais de grande –, aleijado às avessas, eu os chamo. (ZA II, Da redenção)

Zaratustra, além de profético, muitas vezes é irônico, e tantas ambíguo, para não dizer polissêmico. Suas falas diversas vezes prenunciam, em outras satirizam, em muitas abrem possibilidades múltiplas de interpretação. Conceitos fixos, quadrados, exatos, precisos, cambaleiam e desmoronam nessa contingência. A especialização e a divisão do homem moderno ganham aqui seu absurdo extremo, ao estilo de Zenão de Eleia, pré-socrático que, como método de contra-

argumentação, conduzia os argumentos de seu opositor a suas implicações radicais, tornando-os ridículos, além de impertinentes. Alega que se os curar, estará fazendo mais mal do que bem. O cego, por exemplo, passaria a ver todos os horrores que permeiam o populacho e maldiria, amaldiçoaria quem o curou. Se Jesus curava os enfermos para demonstrar que veio em nome de deus, Zaratustra, para quem deus morreu, profeta que vem anunciar que o homem pode superar a si mesmo, que onde há desejo de criar há inocência, não quer ser um salvador, não quer curá-los; quer mostrar que não precisam de ídolos, que cada um pode e deve superar a si mesmo nas criações, em nome da terra. É como se ele dissesse: “Não esperem que eu os cure, aprendam o poder que existe em vocês – em cada homem, desde que supere o ser humano atual – e curem a si próprios.”

Perder um olho ou uma perna até pode estar somente no sentido denotativo, mas é pouco provável que o mesmo aconteça com perder a cabeça, a língua ou o nariz, possíveis de serem entendidos em sentido conotativo, figurado. Quantas pessoas não “perderam a cabeça” – em ambos os sentidos: de morrer e de ficar louco –, sem perceber, seguindo à risca os preceitos morais modernos? Quantas pessoas não ficaram mudas ou foram caladas à força? Quantas não atrofiaram o olfato, um dos sentidos – se não o – mais primitivo(s)? Quantos não podem ter perdido a cabeça por excesso de razões – de pequenas razões? Quantos não ficaram quietos por excesso de falatório vazio ao redor? Quantos não protegeram o olfato por excesso de mau odor nas cidades? Ademais, há uma última inversão em que se considera mais grave ainda quem perdeu tudo do homem, mantendo apenas uma coisa em excesso: a metonímia (bem como o sarcasmo) nessa passagem não deve ser ignorada, afinal ser uma grande boca provavelmente se refere a falar – ou comer – em demasia, e só falar, falar, falar – ou comer, comer, comer –, esquecendo-se de todo o resto, como se nada mais existisse. A fragmentação recebe aqui uma depreciação tão cáustica que, no ser humano, refletiu-se em um ser que é completamente parcial, quer dizer, nem um ser é – afinal nem um corpo inteiro tem –, é no máximo uma fração, um grande órgão, uma seção. Se nem corpo esse ‘ser’ – caso seja um ser – tem, com que direito ele fala de alma e espírito? Zaratustra continua:

Em verdade, meus amigos, eu caminho entre
os homens como entre fragmentos e membros
de homens!

Isso é o mais terrível para os meus olhos, encontrar o homem destroçado e disperso como sobre um campo de batalha e matadouro.

E, quando o meu olhar escapa do agora para o outrora, sempre depara com o mesmo: fragmentos e membros, e apavorantes acasos – mas não homens!

O agora e o outrora sobre a terra – ah, meus amigos! –, eis para mim o mais insuportável; e eu não saberia viver, se não fosse também um vidente daquilo que tem de vir.

Um vidente, um querente, um criador, um futuro ele próprio e uma ponte para o futuro – e, ah, também como que um aleijado nessa ponte: tudo isso é Zaratustra. (ZA II, Da redenção)

Novamente o tom profético analisa de forma radical, extremada a *décadence* em que a humanidade se encontra – e se encontrou: não há mais seres inteiros, íntegros, com integridade, completos; o que há são pedaços, fragmentos, restos, partes isoladas, soltas, desconexas, largadas, mutiladas. A comparação com a guerra é bem propícia, afinal a humanidade não é movida à guerra? As guerras não se acentuaram no século XX com a tecnologia bélica? Entretanto, diferentemente de Adorno e Horkheimer, para os quais

Não se pode mais reconverter o corpo físico (Körper) no corpo vivo (Leib). Ele permanece um cadáver, por mais exercitado que seja. A transformação em algo de morto, que se anuncia em seu nome, foi uma parte desse processo perene que transformava a natureza em matéria e material. (...) A medicina torna produtiva a reação psíquica à corporificação do homem; a técnica, a reação à reificação da natureza inteira. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.218)

Nietzsche, por meio de Zaratustra, um espírito livre, vaticina que os espíritos livres, que simultaneamente são adivinhos e clarividentes, espontâneos e autônomos, geradores e fundadores, um destino e uma vereda para o futuro, abrirão caminho, mediante a destruição das velhas

tábuas, caducos valores e morais, para o “além-do-homem”, o “indivíduo soberano”, para o qual

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da **responsabilidade**, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e se tornou instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua **consciência**. (GM II 2)

Consoante o poema inicial, da mesma forma que o sentido de um fruto está em comê-lo, experienciá-lo, não em ‘pensar’ – com a pequena razão – a seu respeito; e o conhecimento da verdade e da felicidade para Alberto Caeiro – e não para todos, como se houvesse uma só verdade – está em deitar na terra e senti-la, não em nomeá-la, descrevê-la, caracterizá-la; assim também o conhecimento do ‘espírito livre’ de Nietzsche está naquele que se desfez da ilusória separação corpo x mente, corpo x espírito, instinto x razão; naquele que reconheceu em seu corpo a sua maior razão de ser; em seu instinto – especialmente o dominante – seu maior poder sobre si e seu destino; em sua responsabilidade, etimologicamente a ‘capacidade de responder por todos os seus atos’, um privilégio, uma liberdade excepcional; em seu espírito, sua vontade de poder, oriunda do corpo. Em resumo, ele reconheceu seu corpo. E através dele, sua vontade de viver. E nele, sua maior razão! O corpo: a ‘com-ciência’! Onde estão a mente, a alma e o espírito? Pergunte ao corpo... Ele tem razão!

4. BREVIÁRIO I: A UMA ESCOLHA DO ESPÍRITO LIVRE

A condição para voltar a se tornar são quando se está doente – não há psicologia que não a reconheça – é que **ao cabo de contas a gente seja saudável.**

(NIETZSCHE, EH, Por que sou tão sábio 2)

Para Scarlett Marton, “ao ‘escolher’ filosofia, não me lancei na literatura; ao ‘escolher’ Nietzsche, não me acerquei de Sartre; ao ‘escolher’ o comentário, não me dediquei à interpretação” (MARTON, 2004, p.23). De modo similar, ao ‘escolher’ o espírito, presume-se que eu abdiquei do corpo. Não é o caso. Menos ainda em Nietzsche. Nele, ao se escolher o espírito, escolhe-se *ainda mais* o corpo. Aliás, nele, o grande guia do processo de escolha é o corpo – não a mente, o espírito ou o ‘livre-arbítrio’. Não se escolhe pelo pensamento, mas pela organicidade. A não ser que se subverta a concepção metafísica de pensamento – e *o corpo todo passe a pensar*.

Assim, nem todos escolhem *bem* – os de ‘grande saúde’ conseguem essa proeza de ‘sempre escolherem instintivamente os meios corretos contra as situações graves; já os decadentes costumam escolher sempre os meios prejudiciais a si mesmos’ (NIETZSCHE, EH, Por que sou tão sábio, 2). Realço o *escolherem instintivamente* – não passa pelo ‘livre-arbítrio’, este outra ilusão que fortalece a ‘dominação sacerdotal’ via *culpa*. As escolhas – já que instintivas – não poderiam ter sido diferentes. Não é questão de ‘bel-prazer’, e sim de *necessidade*.

Embora muitas vezes o engano, o erro, a astúcia, a dissimulação e a mentira sejam tratados como ‘escolhidos pelo livre-arbítrio’, eles não passam de *necessidade do homem*. A escolha, nesse caso, recairia entre *assumir essa necessidade* – os espíritos livres o fazem – ou negá-la e depreciá-la – os decadentes-doentes o fazem, todos instintivamente. Como “Todo ser orgânico age como o artista” (NIETZSCHE, *apud* HAAR, 1998, p.21), a dissimulação e a astúcia fazem parte, necessariamente, do mundo orgânico. Afinal, como lidar com as formas exteriores ao ser orgânico, variadas e múltiplas, sem incerteza e vagueza? Pois eis aí, nessa incerteza, que sua potência se faz: na necessidade de errar, vaguear, enganar-se, tatear. A astúcia, dessa perspectiva, pode ser vista em toda sua inocência e espontaneidade. Ela não provém de uma operação premeditada. É uma necessária ilusão

fundamental, na qual ‘o ser vivente não pode se apresentar senão outro que ele não é’ (HAAR, 1998, p.17) – Dionysos transformando-se.

O ‘torna-te quem tu és’ de Píndaro – e subtítulo de *Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é* – permanece lição para toda vida. Enganar a si e aos outros é condição *sine qua non* da vida, não só dos homens. Se as aparências são disformes e incontáveis, aparecer e viver já significa fiar-se a uma perspectiva estreita – por maior que esta for: ou seja, uma ilusão, um engano, uma mentira – em toda sua pureza. Daí a máxima nietzschiana: ‘O erro, mãe do vivente’ (NIETZSCHE, *apud* HAAR, 1998, p.18). Escolher mal, desse viés, não é errar: é, isso sim, selecionar – por *fraqueza instintiva* ou fisiológica – o que prejudica a si, a seu próprio corpo. Escolher amordaçar – tentar matar – os instintos e pulsões corporais equivale, assim, a autoflagelo; mortifica, enfraquece o corpo, prejudicando-o. Negar ou recriminar a mentira e a astúcia seria o que então? Escolhe-se mal, portanto. Ainda que a escolha seja feita sem erro e dissimulação – *como se fosse possível*. Melhor reconhecer – vivenciar – as pulsões, errar e dissimular: beneficiando o corpo, sendo *saudável*, escolhe-se – com *força* – bem.

Sabendo que *todo o organismo pensa*, o espírito livre, reconhecendo-se orgânico, atua tornando-se o que se é, ou seja, agindo organicamente: assimila e rejeita, através de domínio, submissão, louvor, censura, astúcia – ‘o homem forte e livre age à maneira de um organismo’ (NIETZSCHE, *apud* HAAR, 1998, p.19-20). Uma das genialidades de Nietzsche foi tomar a vida como faculdade de *incorporação* (*Einverleibung*), na qual a nutrição é o elo: “o que chamamos ‘vida’ é uma pluralidade de forças religadas por um fenômeno de *nutrição* que lhes é comum.” (NIETZSCHE, *apud* HAAR, 1998, p.21). Para se nutrir, o ser vivo tem que ser capaz de apetite e sensibilidade, mas não só; há de, sobretudo, avaliar, *escolher*, assimilar e eliminar. Em resumo: ter *gosto apurado*, ou ainda, ser capaz de *pensar* – via *organismo*.

Se a criatura realmente pensa, não é sua cabeça que deve raciocinar e comandar, todo seu organismo pensa: *avaliando, escolhendo, assimilando e eliminando* – não é isso que um *gosto sadio* faz? O pensamento, nessa perspectiva, é a *arte da nutrição*: um *gosto saudável*. Os decadentes seriam, portanto, mal-nutridos – e de muito *mau gosto*! Dessa forma, doentes: fisiologicamente fracos, raquíticos. Não é, então, só por falta de comida que se passa fome – os *ascetas* que o digam. Nem só por falta de opção que se tem um gosto atrofiado: os *niilistas* que o digam.

Assim como a nutrição é processo indispensável do orgânico, o gosto – formado por uma unidade provisória no embate de pulsões – é processo indispensável na escolha. Quanto mais Deus – *esse* Deus único, cristão, pois quantos ‘*outros deuses* ainda são possíveis’ – efetivamente estiver morto (e com ele todos os ideais ascetas contrários à vida), mais o *corpo vivente* assumirá o lugar do ‘espírito absoluto’. A consciência – ‘pequena razão’ – perde seu posto de soberana para ser súdita: nada mais que um mero órgão à parte dos processos conjuntos desenvolvidos no corpo, um instrumento parcial que tem e que passa a ilusão de reinar, mas não governa. Apenas ‘executa *escolhas e decisões* já adquiridas em profundidade’ (HAAR, 1998, p.22). A ‘grande razão’, o corpo, que jamais cessa de sutil e espontaneamente relacionar os *quanta* de forças ou pulsões, combinando – segundo sua melhor conservação e crescimento – o conjunto dessas forças. O que emerge à consciência, como afinidades e repulsões, pode ser simplesmente o reflexo de um momentâneo equilíbrio na arena das pulsões. Por isso ‘O que atribuímos comumente ao *espírito* me parece compor a essência da vida orgânica’ e ‘Os pensamentos são o que há de mais superficial’ (NIETZSCHE, *apud* HAAR, 1998, p.22).

A capacidade do corpo – o ‘artista das nuances’ – em diferenciações, simultaneidades, encadeamento, sucessão, consecução, precisão, leveza e detalhamento é infinitamente superior aos conceitos inteligíveis, como ‘espírito absoluto’, ‘Deus’, ‘razão pura’, ‘livre-arbítrio’ e outras megalomanias. O pensamento orgânico dispõe de sutilezas e nuances tão refinadas a ponto de captar as infundáveis ondulações do vir-a-ser, a multiplicidade do devir, sem enrijecê-lo em palavras, conceitos, lógicas ideais, cartesianas ou quaisquer outras identidades arbitrárias. Quem escolhe bem tem, portanto, bom gosto – *e seu corpo pensa*. A escolha do espírito livre. Um organismo de grande saúde: são, sadio, saudável. E o livre-arbítrio? ‘A lógica de nosso pensamento consciente não é senão *uma forma grosseira e simplificada deste pensamento de que nosso organismo, e bem mais cada um de seus órgãos particulares, tem necessidade*’ (NIETZSCHE, *apud* HAAR, 1998, p.22).

5. CAPÍTULO II: O VALOR DO ESPÍRITO LIVRE: 20 MANDAMENTOS DO HOMEM SUPERIOR DE ZARATUSTRA

Quando eu quis ter **prazer na verdade, inventei a mentira** e a **aparência** – o próximo e o distante, o passado e o futuro, o perspectivo. Então coloquei em mim mesmo a escuridão e a fraude e fiz de mim uma ilusão de mim mesmo.

(NIETZSCHE, KGW VII, 5 [1] 244)

5.1 PRÓLOGO

Outros mandamentos? Para quê? Isso não é heresia? Já existem os 10 mandamentos bíblicos, para que precisamos de mais, ainda mais diferentes? Os da Bíblia já não nos indicam o que fazer para sermos “bons”, “do bem”? Pois então...

Tais interrogações brotam de um espanto muito comum – ainda hoje – quando se suspeita ou se desconfia de assuntos “tabus”, tão “naturalizados” que se torna um “herege” quem deles quer tratar ou a eles dirigir críticas e desconfianças. Na 4ª parte – originalmente 4º volume – da obra “Assim Falou Zaratustra”, o 13º capítulo trata ‘Do homem superior’, inserindo as dúvidas acima em um patamar muito mais profundo – e superior! –, no qual os hábitos, os costumes, as maneiras usuais de agir são questionados, sob a ótica do conceito de “valor”. Novamente, como discutido no capítulo 1 desta dissertação, Nietzsche – por meio de Zaratustra – não faz apenas uma “inversão” dos valores “modernos” – para ele frutos maduros do Cristianismo –, mas uma completa “subversão” deles, à medida que não só muda ou altera a ordem e a disposição dos elementos, mas inclui nessa alteração algo de radical: revolve, aniquila, arruína, perturba, transtorna, afunda essas crenças comuns, muitas vezes a partir de ressignificações ou ampliações semânticas de vocábulos. Um dos sentidos de “subverter” é inclusive ‘enterrar, cobrir de terra’, muito propício por sua ambiguidade: tanto pode ser ‘sepultar’ quanto ‘jogar terra sobre’, revalorizar a terra, retornar à terra – valor defendido por Nietzsche, em contraposição à desvalorização terrena cristã.

Não em busca de respostas – mas de outras indagações, colóquios e reflexões incessantemente móveis – em relação às questões acima

formuladas, investigarei pormenorizadamente (conversando, dialogando e refletindo sobre) as 20 partes do referido capítulo (13º), extraindo de cada uma um “mandamento” subvertido da moral cristã, a qual, segundo o filósofo alemão, era – e ainda não é? – muito forte na “modernidade”. Curioso notar que 20 e 13 são as bases da milenar matemática mesoamericana (maia, asteca, tolteca,...), contraposta à matemática baseada no 10 (decimal) e 12 que herdamos – e que se tornou hegemônica – dessa tradição ocidental greco-latina. Se nem a matemática é única e universal, o que dizer então do valor? Ou melhor, dos valores. A escolha deste capítulo incide sobre a relação entre “homem superior” e “espírito livre”, relação intensificada no adjetivo “superior”, cuja raiz etimológica é a mesma do verbo “superar”: do latim *superare*. Ir além de, exceder, ultrapassar, sobrepujar, sobrepor-se, superar-se, suplantar-se são noções que exprimem a recomendação de Zaratustra (no prólogo) sobre como se interpretar o “além-do-homem” em relação ao homem. Para confirmar tal inter e correlação, já que os espíritos livres são os anunciadores do – e veredas para o – além-do-homem, inverte a sequência convencional e inicio pela parte XX, na qual Zaratustra, ao mencionar o homem superior, proclama: “Bendito seja esse espírito de todos os espíritos livres, a procela risonha que sopra o pó nos olhos dos que veem e estão ulcerados.” (ZA IV, Do homem superior 20)

Não sendo a intenção elucubrar se “homem superior” é sempre sinônimo de “espírito livre”, para este estudo basta notar que nesse capítulo os termos são aproximados, ‘equivalentes’, a partir da distinção que esse homem tem em relação ao “homem cativo”, das massas, comum, ordinário. No capítulo seguinte, intitulado “O canto da melancolia”, o feiticeiro, após Zaratustra calar-se, toma a palavra e diz aos “homens superiores”: “(...) ora vos chameis de ‘espíritos livres’, ora ‘os verdadeiros’, agora ‘os redentores do espírito’, ‘os libertos’ ou, então, ‘os do grande desejo’; (...)” (ZA IV, O canto da melancolia)

Mais uma passagem, entre tantas, denotativas da similaridade – e até mesmo equivalência – entre os termos “homem superior” e “espírito livre”. Este surge a partir de uma hierarquia entre os homens – a igualdade existe? –, na qual os que se situam nos patamares mais elevados, nos lugares mais altos – daí a metáfora recorrente da “montanha” e do “subir a montanha” –, enfim, superiores, esses sim podem – e devem –, se já não os são, tornarem-se espíritos livres. Ainda que a lógica não explique o caos trágico da vida e do homem, poder-se-ia arriscar à lógica: todo espírito livre é um homem superior; ao passo que nem todo – será mesmo? – homem superior é um espírito livre.

Passemos então ao *corpus* específico e seus “mandamentos” insinuados. Lembro que não é mencionado diretamente um “mandamento” em cada seção, mas por minha interpretação ele está sugerido, incitado; ou melhor, instigado e incutido; ainda mais, inspirado e encorajado.

Este capítulo foi cuidadosamente selecionado por conter algumas pistas das condições de aparecimento dos espíritos livres. A intenção, reafirmo, passa longe de ser marcar as diferenças e semelhanças entre os conceitos “homem superior” e “espírito livre”; intento tão-somente contribuir na preparação do terreno para que possa ocorrer isto: a presença, cada vez maior, dos espíritos livres. Ou, se preferir, cultivar campos de formação de espírito(s) livre(s). Meu propósito, então: aproximar-se das conjunturas – situações, estados e circunstâncias – propícias à (ou que facilitam a) fecundação de tais seres; bem como indicar os caminhos pelos quais é mais provável seu (re-)surgimento. Assim compactuo, simultaneamente, com uma das premonições e um dos propósitos de Nietzsche:

Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer. (HH, Prólogo 2)

Desejo que cada mandamento seja lido, então, não como uma obrigação, menos ainda como uma ordem ou voz de comando. Que seja lido, isso sim, como uma recomendação de condições possíveis de serem criadas à sua aparição – se é que já não apareceram. Uma indicação de como o homem – cada homem – pode se fazer superior; e se fazendo superior, pode se fazer um espírito livre; fazendo-se um espírito livre, pode soprar ventos que se espalham, para que outros possam se fazer, também, superiores e espíritos livres. Eia, homens, avante! Ou melhor, às alturas. Rumo à liberdade de espírito – de corpo-espírito. Quebrem valores mofados. Tragam o seu valor. Valor livre do espírito. Valor de espírito livre.

5.2 MANDAMENTOS IMORAIS

Para o crente ou o filósofo crente, a morte de Deus provoca o colapso de todo o sistema do mundo. Já para o gottlos – o liberado de Deus, aquele que não é meramente o ateu, mas o que se livrou das amarras que a ideia de Deus representa para a razão e para a vida como quem se livra de um fardo –, a morte de Deus é o anúncio de um mundo novamente habitável, em cujas paragens a vida pode se tornar novamente mais intensa, mas também mais perigosa, mais grave. E o grande desafio que ele deve enfrentar após a morte de Deus não é outro senão o desafio do tempo, da mortalidade (...)

(WEBER, 2011, p.229-230)

1º mandamento: Afaste-se da praça pública.

Zaratustra, ele mesmo um espírito livre, cometeu esta estupidez ao descer da montanha após sete anos de solidão humana e aprendizagem: dirigiu-se à multidão.

“E como me dirigia a todos, não falava a ninguém. (...) Que me interessam a praça pública, o populacho e as orelhas compridas do populacho?” (ZA IV, Do homem superior 1)

Atribui-se nessa época companheiros noturnos que eram ‘cadáveres’ – novamente uma metáfora corporal –, referindo-se a pessoas mortas em vida: impotentes, sofredoras, carentes; ideais da virtude cristã. Ele mesmo assume que “mais parecia um cadáver”, ou seja, um cristão; melhor ainda, um sacerdote ou pastor cristão, que prega às massas. O populacho, além de não acreditar no homem superior, crê que todos os homens são iguais. As orelhas compridas – outra metáfora corporal – aludem à deficiência dos homens do povo, que querem ouvir tudo, independente da qualidade do que seja anunciado, como se fossem “corcundas às avessas”, aos quais falta tudo exceto as orelhas em excesso; alude também aos “asnos” ou “jumentos”, metáfora presente em outros capítulos da mesma obra – como na “Festa do Jumento” –, que costumam dizer “sim” a tudo, sem filtrarem ou escolherem por conta própria, preferem servilmente aceitarem, serem dominados. Essa perspectiva cristã claramente se assenta em um valor que a engendra: Deus existe. Se Deus existe, os homens são todos iguais perante ele.

Nesse jogo genealógico de escavar a não-universalidade dos valores, o valor que engendrou um conjunto de valores, Nietzsche

subverte as crenças arraigadas mediante uma ‘interpenetração agonística’ entre perspectivismo e genealogia: esta perscruta o fundamento e a linhagem de um valor; aquele relaciona este valor a outros valores e a certa(s) perspectiva(s). O ‘reino de Deus’, valor cristão, engendra posturas sofredoras, ascéticas, e perspectivas que levam à privação da carne, do corpo, da vida. Um povo seguindo essa doutrina de mortificação: mortos-vivos, cadáveres. Pior – ou melhor? – é saber que eles reinavam até o século XX: mudou algo hoje?

“Perante Deus! Porém esse Deus morreu; e perante o populacho nós não queremos ser iguais. Homens superiores, fugi da praça pública!” (ZA IV, Do homem superior 2)

A igualdade, em vez de benéfica e almejada, é depreciada e considerada um dos maiores malefícios já impingidos. O contraponto ao “espírito livre” seria justamente o “espírito cativo”, o qual se contenta em ser igualado, em fazer parte da massa amorfa, manipulável e alienada das “verdadeiras intenções”. Nas três transformações do espírito, o leão – 2ª transformação – aparece para quebrar o dever, o “você deve” imposto por toda cultura e tradição. Quando um homem se dilui no povilhéu, na turba, na multidão, ele abdica de seu leão, renunciando às suas escolhas, ao seu querer, à sua vontade, para permanecer nesse camelo coletivo, que apenas recebe passivamente e carrega por longos prados e desertos os pesos da “tradição moral”. Um espírito assim jamais será libertador ou livre; é cativo, preso, pesado, controlado, servil, dócil, submisso, passivo, paciente, dominado: qualidades enaltecidas pela moral cristã; defeitos ridicularizados por Zaratustra.

2º mandamento: Deus morreu! Para que viva o além-do-homem, o homem superior – espírito livre – deve se tornar dominante.

Se a genealogia derivada do valor cristão “o reino de Deus” conduz – e etimologicamente “educar” é “conduzir” – invariavelmente à mortificação do corpo e da vida, outras perspectivas só germinarão após a subversão desse monumento engendrante, gerador. Monumento mais perigoso para qualquer liberdade espiritual – e, por hiperonímia, também corporal. É isto o que Zaratustra prega, uma pregação repleta de riscos e imprevistos: Deus morreu! Porém, para que não reine mais o populacho, o homem superior deve assumir o comando, preparando o terreno para o “além-do-homem”. Se o espírito livre é a ponte que conduz ao superar humano, nada impede de se inferir que o espírito livre é um homem superior – e até vice-versa. Só um espírito livre é capaz de se livrar desse fardo, de assumir o paganismo do ser e da vida, expresso

no mito trágico e nas experiências dos mistérios, cultos e vivências dionisiacas.

(...) até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da **grande** saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver **por experiência** e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre! (...) uma pálida, refinada felicidade de luz e sol que lhe é peculiar, uma sensação de liberdade de pássaro, de horizonte a altivez de pássaro, um terceiro termo, no qual curiosidade e suave desprezo se uniram. (HH, Prólogo 4)

Só ele pode se colocar acima da “crença nos governantes” (ABM 34), a ponto de falar: “Avante! Também a nossa velha moral é coisa de comédia!” (GM, Prefácio 7) A antítese que aparece ao ideal cristão, Cristo crucificado, símbolo da abdicação e do sofrimento; é o espírito livre: Zaratustra, um sem-deus, pagão, transformador, entusiasta e dançarino. Este é, realmente, um espírito livre; aquele, um espírito atado. O espírito livre, experienciador e aventureiro por natureza, consegue ver em si e abaixo de si múltiplas possibilidades – e perspectivas. Consegue ter pés ligeiros para elevar seu coração a uma sensação de liberdade alada: coração e espírito livres, enfim.

“Homens superiores! Somente agora dará à luz a montanha do futuro humano. Deus morreu: agora **nós** queremos – que o além-do-homem viva.” (ZA IV, Do homem superior 2)

3º mandamento: Não se pergunte ‘como se conserva o homem?’, mas sim ‘como se supera o homem?’

Se para os valores cristãos deve-se haver preocupação com o homem: o próximo, o mais pobre, o mais angustiado, o melhor e outros; para os “novos valores”, apenas para o “além-do-homem” a preocupação deve se dirigir. Se para os dominantes atuais é lícito conservar a situação como está (pelo maior tempo possível), inclusive o “estado espiritual” – e corporal – humano em que se encontra; para os espíritos livres a mudança já demorou, está mais do que na hora de destruir valores antigos para que novos surjam: esse é o papel da “superação” – inclusive e especialmente do homem mesmo.

Um ‘espírito livre’ – esta fria expressão faz bem nesse estado, aquece quase. Assim se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto; esse homem é exigente, mal-acostumado, como todo aquele que viu **abaixo** de si uma multiplicidade imensa – torna-se o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhe dizem respeito. De fato, ao espírito livre dizem respeito, de ora em diante, somente coisas – e quantas coisas! – que não mais o **preocupam...** (HH, Prólogo 4)

Para este, o que é digno de amor no homem é ele ser uma ponte, uma finalidade, uma transição para algo superior. Para aqueles, que se tornaram senhores, a pregação da renúncia, da modéstia e da serenidade deve permanecer, para que continuem se assenhorando do destino humano – essa espécie feminina, turba plebeia de condição servil.

“Ó, irmãos, superai esses senhores do agora, – essas pessoas pequenas: **elas** são o maior perigo para o além-do-homem.” (ZA IV, Do homem superior 3)

4º mandamento: Tenha algum valor – não aquele valor perante testemunhas, mas valor de solitário, valor de águia: daquele que não tem nenhum deus por espectador.

Zaratustra, ao falar de valor, recorre a metáforas ilustrativas. Primeiro o solitário, já tratado anteriormente, o que foge das multidões, o que se recolhe a seu silêncio profundo para ouvir o próprio corpo, a terra, a vida. Em seguida a águia, com sua simbologia da coragem de alcançar grandes alturas, da independência para voar com suas próprias asas, da altivez e arrogância para conhecer o medo, porém o dominar. No *Tzolkin*, calendário ‘espiritual-agrícola’ – sinal de proximidade entre o espírito e o terreno – sagrado dos maias, civilização à parte da convencional “tradição ocidental”, a águia (em Yukateko: *men*) apresenta-se como uma das vinte forças (ou energias) solares-telúricas que influenciam os seres – inclusive os humanos, obviamente –, simbolizando a criação, a visão ampla e a razão ‘maior’: três termos de extrema força e presença nas analogias de Nietzsche: o criar, o aprender a ver e a ‘grande razão’. Fora a relação que tal símbolo tem, para os maias, com o poente, os lugares altos – montanhas, por exemplo –, a

solidão e a coragem; Zaratustra permaneceu dez anos no cume montanhoso – intrépido e só – e depois desceu da montanha; o que ele valoriza no homem é ser um “poente”; os maias foram uma das civilizações mais conectadas com os ciclos naturais e com o meio-ambiente; meras “coincidências”? Olhar o abismo com orgulho, prender-se ao abismo com garras fortes como as da águia: é preciso muita intrepidez para isso – a perspectiva de um ser alado: “liberdade de pássaro, panorama de pássaro, desenvoltura de pássaro” (HH, Prefácio 4). E não é um valor *a la Cristo crucificado* que é capaz de tal façanha; somente um valor tão forte a ponto de assumir toda tragicidade e caoticidade da vida e do mundo: um valor *dionísíaco*.

Usa ademais a metáfora do ‘coração’: enquanto os espíritos livres o têm em larga escala, os “cegos, bêbados e os de alma fria” não o possuem. O coração, além da acentuada associação com todo sentir e desejar, é o bombeador de sangue, este uma das metáforas prediletas de Zaratustra e Nietzsche: é recomendável se escrever com sangue, falar com sangue, saber que o espírito é sangue. ‘Alma fria’ adjetiva os crentes em além-mundos, os desprovidos de sangue, para os quais o dualismo alma x corpo, criado pela metafísica ocidental e “*fabulado pelo Cristianismo*” (MARTON, 2012, p.2-3), tornou-se essencial e irreconciliável. A ‘cultura moderna’ cooperou com isso, o que foi (ou será) visto em outro capítulo desta dissertação. Conforme tratado no capítulo anterior, a alma, para Zaratustra, “é o nome de alguma coisa do corpo”, então os de ‘alma fria’, por extensão, também – muito provavelmente – têm o corpo frio (fraco, débil, tísico, sem calor). ‘Cegos’ adjetiva aqueles que não podem, não conseguem ou não aprenderam a ver; o ‘aprender a ver’ é tarefa indispensável de uma formação ou cultura (*Bildung*) elevada no “Crepúsculo dos Ídolos”, de 1888, especialmente no capítulo “O que falta aos alemães”. Neste mesmo capítulo, Nietzsche alega que em nenhum outro lugar (referindo-se a Alemanha) foram usados mais abusiva e viciosamente os dois grandes narcóticos europeus: álcool e cristianismo. No Brasil esses narcóticos não embebedaram muita gente também? O léxico escolhido é de uma precisão incrível: “narcótico”, sinônimo daquilo que amortece – ou mortifica? – os sentidos (leia-se aqui o corpo, os instintos, as pulsões), causando apatia, indolência, prostração. – será mera coincidência a aproximação dos efeitos da bebida aos do cristianismo? Não custa lembrar ademais que a industrialização e consequente mercadorização e distribuição das bebidas alcoólicas ocorreram na “modernidade”. “Bêbados” remete analogicamente ainda aos cambaleantes, que não conseguem andar bem por sua própria conta, ou

seja, incapazes de voar, de se libertar; pois para voar é necessário primeiro andar, para depois correr, saltar, dançar e – finalmente – poder alçar voo.

5º mandamento: O mal é a melhor força do homem, por isso o maior mal é necessário para o maior bem.

Se a religião cristã, por meio do apóstolo Paulo de Tarso, veio anunciar o reino de Deus; por meio de uma “genealogia da moral”, ela veio impor o reino dos fracos e oprimidos. Se para a cultura grega clássica, “bom” e “bem” eram valores aristocráticos associados à nobreza, beleza e verdade; para a cultura cristã, “bom” e “bem” tornam-se valores mais religiosos do que políticos, mais espirituais do que estéticos, passando a se associar a pobre, compassivo, piedoso, humilde, carente, impotente. Se para os crentes a cultura cristã veio salvar a humanidade, para Zaratustra ela veio degenerar os impulsos vitais. Se para os crentes ela é salvadora, para Zaratustra ela é ressentida, vingativa, decadente. Se para os crentes ela é boa, para Zaratustra ela é má. Apurando os mecanismos de aparição dos valores, Nietzsche verte – para não dizer converte, reverte, inverte – a interdição de questioná-los. Bem e mal, assim como bom e ruim, não são mais eternos, imutáveis, perenes, perpétuos, universais. E não basta dizer que são relativos, referentes, contingentes. Eles são mais do que isso: são ‘perspectivos’, termo emprestado das artes pictóricas, que significa uma representação onde há uma ilusão de espessura e profundidade, pois o que está em 1º plano parece bem maior do que aquilo que está em 2º plano. Um ver perspectivo é, assim, um ver valorativo, no qual se atribui maior importância, significado ou valor a algo (1º plano) em detrimento de outro(s) algo(s). É, ainda, alegórico: ilusório, fictício; uma – e não “a” – imagem, hipótese; a ‘vista de um ponto’.

Quicá essas conjecturas auxiliem no entendimento – pela grande ou pequena razão? – deste mandamento. Enquanto o maior mal para os espíritos cativos é duvidar da existência de – um único – Deus; esse mal para eles é o maior bem para os espíritos livres. Uma das múltiplas interpretações possíveis para “O maior mal é necessário para o maior bem”. Mais uma vez alguns vocábulos são distorcidos, retorcidos, até sua ressignificação: no caso, para o “bem” e para o “mal” – ou para além deles? Quanto mal o “pecado original” não impingiu aos “santos”, homens e “pecadores”? Quanto mal a culpa por pecar – desde a origem – não introjetou nos homens – inferiores e superiores? Quão bem não fizeram – aos espíritos livres ou a toda a humanidade? – os “filósofos da suspeita”, ao suspeitarem desse bem cristão, do pecado original e da

culpa subsequente? Quanto mal esses mesmos filósofos não fizeram ao Cristianismo? Afinal, bem e mal, genealogicamente falando: questão de valor! Ou melhor, de valores...

Cumpra discutir, mesmo que brevemente, uma confusão frequente e corrente desse mandamento: considerando o maior mal como necessário, imprescindível, deduz-se que então é lícito, para Nietzsche, cometer qualquer crime ou delito; mais do que lícito, é bom, é indicado. Deixo a resposta nas palavras do próprio filósofo:

Assim, nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas **não** que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – Também nego a imoralidade: **não** que inúmeras pessoas **sintam-se** imorais, mas que haja razão **verdadeira** para se sentir assim. Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, **por razões outras que as de até agora**. Temos que aprender a **pensar de outra forma** – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: **sentir de outra forma**. (A II 103)

As pressuposições da imoralidade, assim como as da alquimia, são negadas. As suposições prévias necessárias para a existência de um “sentir-se imoral”, isso que é recusado. Quais seriam essas pressuposições? Uma delas, senão a principal: o agir “mal” – provocando culpa e ressentimento por infringir o “bem”. O problema é que não é contra “o” bem, mas contra “um” bem: não é divino, transcendente, sublime, superior; pelo contrário, foi construído, fundamentado e transmitido por uma valoração moral, até ser “naturalizado”. Ora, esse agir “mal” não é universal, não é válido em qualquer local e circunstância, só se torna mal frente a preceitos morais considerados “bons”, quer dizer, frente a um conjunto de valores genealogicamente construídos e impostos. Dessa forma, a culpa e o ressentimento – aliás dois sentimentos típicos da valoração cristã, associados fortemente à dor incrustada aos homens no nascimento via pecado original – não têm qualquer razão oriunda de uma divindade ou

princípio superior, mas sim têm uma história e uma proveniência humanas, demasiado humanas.

As chamadas virtudes cristãs – o altruísmo, o amor ao próximo, a má consciência, além, obviamente, da culpa e do ressentimento – são dissecadas: elas não são mais sagradas, tornaram-se profanas; não são mais intocáveis, tornaram-se vasculhadas; não mais divinas, agora divinamente humanas; não mais transcendentais, agora imanentes, incorporadas. Se negar o pressuposto da Língua Portuguesa – o de que há uma (e somente uma) Língua Portuguesa – não significa apoiar que se ensine qualquer língua; da mesma forma negar os pressupostos do “sentir-se imoral” não significa apoiar qualquer ação imoral. Se negar seus pressupostos de forma alguma significa apoiar ações desumanas ou atrozes; então essas ações devem ser evitadas e – até – atacadas; porém, por razões outras – grandes ao invés de pequenas? – que as de até agora. Assim, quem sabe, consigamos pensar de maneira distinta – com o corpo? – para, depois, sentir de maneira distinta. Marcuse, quase cem anos depois, e não obstante sua perspectiva diferente ao idear instituições e relações socialistas – projeção com a qual Nietzsche definitivamente não compactuou –, escreveu sobre essa transformação que deveria ocorrer:

Mas, nessa transição, a emancipação dos sentidos deve acompanhar a emancipação da consciência, envolvendo assim a totalidade da existência humana. Os próprios indivíduos devem mudar em seus próprios instintos e sensibilidades se quiserem construir, em associação, uma sociedade qualitativamente diferente. (MARCUSE, 1981, p.76)

6º mandamento: Não ame o próximo, ame o distante.

Nem só de crítica e corrosão vive a filosofia nietzscheana. Uma das partes mais controversas – senão indecifráveis por completo – de seu legado é a vertente afirmativa ou construtiva de sua filosofia. Afora os dilemas, algo é consensual: a criação de novos valores – bem como a transvaloração dos valores atuais – está contida nessa vertente. E para edificar novos valores, necessita-se de um homem que ainda não há: o além-do-homem. O afastado ganha, nesse contexto, um aspecto projecional: é desse tipo de ser que a humanidade precisa para se elevar. Numa espécie de paródia, típica do estilo zaratustriano, o mandamento bíblico “Ame ao próximo...” é invertido – ou convertido? Ou revertido?

– para algo bem mais “benéfico”: o amor ao criador de novos valores, ao superador do ser como ele se encontra hoje; resumindo: ao distante. Melhor do que amar o homem de hoje: fragmentado, carregado, insensível, destroçado, aniquilado pela moral. Afinal, o espírito livre caracteriza-se justamente por não pensar de forma alguma como o grupo, o conjunto humano pensa. Até de sua tradição ele, após conhecê-la e carregá-la, desfaz-se. Caracteriza-se ainda por não agir como esperam que ele aja; por não compactuar das opiniões e crenças arraigadas em seus “próximos”. Ele não segue regras. Só a si mesmo. Ele não ama esses homens próximos, amontoados. Ele ama o que supera esse próximo, que vai além, mais para o alto. Ele ama o distante. O mais alto. O superior. Um espírito livre. Um pássaro. Distante do homem de hoje. Distante do próximo. Além do humano. Trans-humano. Ultra-humano. Supra-humano.

O espírito livre, um conceito relativo. – É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; (...) – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (HH 225)

7º mandamento: Não desvie o raio, deixe-o cegar os homens atuais.

Nessa seção, a metáfora predominante é a do “raio” ou “relâmpago”, associada também à forma como o além-do-homem chegará. A ambiguidade do termo expande suas capacidades conversoras, reversoras e subversoras: radiação emitida por uma fonte luminosa, descarga elétrica produzida na atmosfera entre uma(s) nuvem(ns) e a terra. Zaratustra acrescenta que, para o raio deixar de prejudicar, vai ensiná-lo a trabalhar para si. A tempestade que se forma há tempos é comparada ao acúmulo de sabedoria do profeta, cada vez mais tranquila e monótona – aparentemente. O raio, a descarga, a radiação, a luz, a eletricidade que – no momento oportuno – sairá dessa tempestade do saber não deve iluminar os homens atuais, deve cegá-los. Afinal, como esses seres, membros do populacho e idólatras das

virtudes cristãs, não têm olhos para ver que se trata de uma luz, não têm orelhas aptas a captar tal estrondo – têm sim orelhas compridas prontas a ouvir asneiras –, o melhor que se pode fazer é cegá-los, deixá-los sem ver a “boa nova”, para que não obstruam a vinda do além-do-homem.

“Estas coisas não são proferidas para as orelhas compridas; e nem toda palavra convém a qualquer boca. Isto são coisas sutis e rejeitadas: não as devem apanhar patas de carneiros.” (ZA IV, Do homem superior 5)

Acrescenta-se mais uma metáfora: a do carneiro, muito presente em referências bíblicas – daí seu sentido figurado de pessoa com índole passiva, obediente, que se deixa levar pelos outros. Curiosa a relação associativa com a palavra “pastor”: significa tanto o condutor (sentido etimológico de educador), protetor e vigia do rebanho, em muitos casos de ovelhas ou carneiros; como ainda o sacerdote, que orienta – ou desorienta? –, protege – ou esconde? – e vigia – ou controla? – o rebanho, agora não mais de ovelhas, embora pareçam: de homens, ou melhor, de membros de homens, seres fragmentados, humanidades fragmentadas; as multidões, as aglomerações; o povo, a turba.

5.3 AUTOMANDAMENTOS

(...) é necessário reconhecer que todo processo de crítica à tradição guarda em si um perigo flagrante que consiste na relativização total resultante do processo corrosivo da desvalorização dos valores.

(WEBER, 2011, p.225)

8º mandamento: Nada deseje que seja superior às suas forças.

Nesse trecho Zaratustra ironiza os que desejam coisas superiores – em especial as bem grandes! – às suas forças, novamente recomendando aos espíritos livres o oposto do que fazem esses cativos, que acabam por serem “falsos consigo mesmos”. Cabe ao espírito livre inaugurar uma nova forma de relação entre homem e moral, passando a ser soberano de si mesmo e de suas virtudes, às quais ele já foi subordinado. Ele ter sido camelo, subordinado, funciona assim como um pré-requisito para que agora possa virar leão, tendo a moral e o dever abaixo de si como instrumento, como “*meio para poder*” (KSA 12, p.157). Essa moral que o espírito livre pretende suplantar é a que inverteu – e “naturalizou” tal inversão – a relação de valor entre o homem e a ideia mesma de moral. Esta foi (im)posta como algo dado, superior, abstrato e anterior ao homem, o que se acentuou na

“modernidade” com o conceito mecanicista do mundo, determinista, submetendo o homem às leis da natureza, dadas *a priori*. Emanam daí os conceitos e sentimentos de “castigo, culpa e pecado” quando, a despeito da aparente liberdade de agir em acordo ou desacordo com a lei moral, uma ação estiver em desacordo com ela. Este mandamento (8º), dessa forma, é mais uma contraposição ao desejo de “verdade eterna”, “bem universal” e outros desatinos transcendentais, do que propriamente uma limitação do desejo, tampouco uma limitação de forças do espírito livre. Este, bailarino que dança e salta além do bem e do mal, um experimentador, um novo filósofo, questiona-se:

Não é possível revirar **todos** os valores? e o bem não seria mal? e Deus apenas uma invenção e finura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos também enganadores? não **temos** de ser também enganadores?”– tais pensamentos o conduzem e seduzem, sempre mais além, sempre mais à parte. A solidão o cerca e o abraça, sempre mais ameaçadora, (...) (HH, Prefácio 3)

9º mandamento: Avive uma salutar desconfiança do povo e dos letrados, mantendo ocultas suas razões.

A ironia perspicaz sobre a massa e sua inevitável despersonalização, massificação, homogeneização, recai sobre o comportamento de praxe – e até valorizado – do homem civilizado moderno: mente sempre, sem saber se algo é grande ou pequeno, reto ou honrado. Seu espírito é, além de cativo, “inocentemente sinuoso”: ondulante, sinuado, caviloso, tortuoso, contraditório. Mas acredita em espíritos. E já que na praça pública não se convence com razões, mas com gestos, pois as compreensões despertam desconfiança no povinho, melhor é guardar escondidas dele suas melhores – e maiores – razões.

“Aquilo que um dia o populacho aprendeu a crer sem razões, quem poderia derrubá-lo com razões?” (ZA IV, Do homem superior 9)

Já os letrados, embora normalmente não acreditem em espíritos e além-mundos (salvo a metafísica), o que já é um avanço; não creem sobretudo no ‘sangue’: são sem vigor, pálidos, estéreis, frios e secos, aos quais “todo pássaro parece depenado”. Sentem orgulho por não mentir, porém “(...) a incapacidade de mentir está ainda muito longe de ser amor à verdade.” (ZA IV, Do homem superior 9)

Na ‘modernidade’, à medida que os meios de transporte ficaram mais velozes, o tempo e a calma para pensar escassearam, assim como o respeito às divergências. O povo é a marca própria do pensamento – se chega a ser um pensamento! – único e unívoco: não quer conhecer outro ponto-de-vista. Os eruditos, apesar de cultos, agem como formigas, sempre prontos a trabalhar por interesses alheios aos seus, sejam do Estado, do mercado ou da ciência.

Lamentação. – (...) Como falta tempo para pensar e tranquilidade no pensar, as pessoas não mais ponderam as opiniões divergentes: contentam-se em odiá-las. Com o enorme aceleração da vida, o espírito e o olhar se acostumam a ver e julgar parcial ou erradamente, e cada qual semelha o viajante que conhece terras e povos pela janela do trem. Uma atitude independente e cautelosa no conhecimento é vista quase como uma espécie de loucura, o espírito livre é difamado, particularmente pelos eruditos, que na arte com que ele observa as coisas sentem falta de sua própria minúcia e diligência de formiga, e que de bom grado o baniriam para um solitário canto da ciência: enquanto ele tem a tarefa bem distinta e superior de comandar, de um ponto afastado, todas as hostes de cientistas e eruditos, mostrando-lhes os caminhos e objetivos da cultura. (HH 282)

Afastando-se dessas pessoas – retomado nesse ponto o 6º mandamento: amar o distante –, o espírito livre rejeita o cativo e a sujeição a que estão subordinadas ao seguirem valores milenares caducos. De longe, ele cria outro valor, outros valores, instituindo-se a missão de legislar, comandar. É infinitamente preferível, para a elevação da cultura e formação humanas, o espírito livre dominante à dominância do populacho. Lembra o (e remete-se ao) 2º mandamento, no qual o homem superior precisa se tornar senhor para que o populacho seja subjugado. Ademais, Zaratustra estabelece uma proporção direta entre o ardor – calor forte, paixão, amor, desejo – e o conhecimento: quanto maior um, maior o outro. Sem ardor, não há conhecimento. Menos ainda razão. Vida tampouco. O espírito livre (re)valoriza o elã: calor, vivacidade, emoção, impulso, afeto, entusiasmo criador, todos presentes

no campo semântico tanto da palavra quanto do homem superior. Daí também advir a recomendada distância do populacho e dos letrados.

10º mandamento: Use suas próprias pernas para subir.

A solidão e a autonomia ganham relevo – e não poderia ser diferente, já que após a desconfiança e descrença na moral ocidental-cristã, após a (des)obediência ao dever imposto por essa lei; surge o orgulho, a soberba, a dignidade, a arrogância da escolha do próprio caminho, da seleção da própria senda. E para isso a solidão é condição incambiável: para se conhecer o “eu quero”, o leão que libera, expressa a vontade de potência, é preciso estar só – a dependência, convivência ou apoio de outros impedem a autoescolha. Uma força sem testemunhas, cultivada para si; sem elogios, sem notas, sem avaliação. “Uma segunda natureza, que vem da distância, do estranhamento do que é comum, desenvolve a arte da hostilidade ao que é regra e valor para espreitar o mundo pelas fendas” (HARDT, 2013, p.773). Caso já tenha se servido de ídolos, desfaça-se dessa servidão. Caso tenha sido guiado por Deus, considere-o morto. Se Sócrates defendia o “conheça-se a si mesmo”; a cidade, o “esqueça-se de si mesmo”; Zaratustra, por sua vez, defende o “guie a si mesmo”.

É o espírito livre, então, o sujeito que realizará a transvaloração dos valores? Se somos tentados a responder que sim, convém lembrar a aversão de Nietzsche a interpretar conforme a operacionalização “causa-consequência”, ou ainda “sujeito-objeto”, segundo ele modo típico de operar da metafísica, para a qual atrás de qualquer pensamento – ou ação – há um ser pensante – ou ativo. Nesse sistema, nada escapou de sua crítica filosófica: nem as relações de causalidade, muito menos o objeto, tampouco o sujeito.

“Nós mesmos, nós espíritos livres, somos já uma transvaloração de todos os valores.” (AC 13)

Se somos tentados a considerar o espírito livre como sujeito do ato de transvalorar, nesse trecho ele aparece não somente como objeto, mas ainda como sujeito-objeto, meio, ponte, finalidade: vertendo, revertendo, invertendo, transvertendo, convertendo, subvertendo concepções fixas, estáticas acerca de causa-consequência, sujeito-objeto. A transvaloração acontece no espírito livre, passa-se nele, está nele; enfim, é ele. Ele converte-se, assim, nela – e ela, nele. Em “uma”, não “na” transvaloração, permitindo a inferência de que há outras, não sendo essa a única.

O movimento de constituição do espírito livre diz respeito às experiências do próprio Nietzsche. Não seria demais afirmar que “(...) o

espírito livre é um termo que incorpora as vivências de Nietzsche no período de ruptura (1874 a 1878) que antecede a publicação de *Humano demasiado Humano*.” (WEBER, 2011, p.218)

O subtítulo dessa obra citada acima, convém lembrar, é “Um livro para espíritos livres”. Se são homens que leem, infere-se que alguns homens – os superiores – são ou podem (vir a) ser espíritos livres. Se é Nietzsche quem escreve, infere-se que ele também é – ou ao menos tenta ser – um espírito livre. Esses anos de ruptura, logo antes do surgimento de HH, foi um período no qual ele se desilude com o romantismo de Wagner e a vontade niilista metafísica de Schopenhauer, tendo que decretar o crepúsculo de seus próprios ídolos; além de lidar com um período de convalescença forte, experienciando e experimentando até o que não queria: a doença. Mas é ela que faz com que ele retorne ainda mais vigoroso, associando em várias passagens o espírito livre à “grande saúde” (GC 382), a qual emerge muitas vezes da doença. Enquanto para a metafísica ocidental algo não poderia nascer de seu oposto, Nietzsche afasta-se desse pré-conceito mostrando – e sentindo – a doença como pressuposição da grande saúde. Sem ídolos e guias, além de enfraquecido, ele – bem como o espírito livre – se viu impelido a se assenhorar de si, cuidar de si, conduzir (significado etimológico de educar) a si mesmo. Nesse afã, viu ainda mais: o quanto isso era necessário. Quando tudo se desmorona, é preciso formar-se a si mesmo.

“Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. (...) Você deve ter domínio sobre seu pró e seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração (...)” (HH, Prólogo 6)

11º mandamento: Nada faça ‘devido a’, ‘porque’ ou ‘por causa de’; tape os ouvidos a essas palavras falsas.

A discussão iniciada acima, acerca da crítica da dependência causa-consequência, acentua-se nessa seção, com a recusa veemente a qualquer motivo, causa, razão de ser, mormente estas que advêm da moral predominante: “pelo próximo”, “por Deus” e outras barbaridades, que não passam de virtude dos mesquinhos, dos que acreditam nos ditados populares: “uma mão lava a outra; como fizer, receberá”. Esses não têm potência nem direito de arrogarem-se o egoísmo do espírito livre: egoísmo que cria; que faz simplesmente para criar, não porque ou por causa de; egoísmo que prevê e prepara a mulher prenhe; que ampara, mantém e nutre – mediante a vontade de poder – o fruto, seu

fruto; egoísmo que põe todo amor e toda virtude no seu filho; egoísmo cuja vontade se dirige à própria obra. Caso necessite de um “próximo” para dirigir seus feitos, é à sua ‘próxima’ obra – seja ela qual for.

“Homens superiores, homens que criais! Não se concebe senão ao próprio filho.” (ZA IV, Do homem superior 11)

Por mais difícil que seja escapar da dependência ‘causa-consequência’, tão impregnada em nossa forma ocidental de raciocinar, ao fazer isso Zaratustra – e por extensão Nietzsche – subverte o padrão metafísico, pensando de outro jeito. Quando se pensa de outro jeito, o corpo se (re)apresenta novamente. Não o mesmo, agora outro. Se precisamos aprender a pensar de outra forma para, quem sabe bem mais tarde, conseguirmos sentir de outra forma, ele (como espírito livre) é a prova viva – e o exemplo – de que isso é possível. “O cultivo das formas (...) precisa menos de palavras dogmáticas do que de manobras da mão e do espírito” (HARDT, 2013, p.784). Em vez de conservar o corpo, troca suas peles – a metáfora da serpente, um dos animais (junto com a águia) companheiros de Zaratustra. Re-apresenta-o e representa-o. Multifacetado. Multicolorido. Um polvo. Um ator. O subversor.

Na cosmologia do Zoroastrismo (religião persa fundada por Zoroastro ou Zaratustra na antiga Pérsia por volta do séc. XX a.C., profeta de cuja história tratarei adiante), a serpente é símbolo ou personificação do ‘espírito do mal’ – ou Arimã –, do próprio ‘mal’, por isso abolida, evitada ou renegada em favor de ‘Ahura Mazda’ (espírito do bem, o bem). Em *Assim Falou Zaratustra*, a serpente passa agora a ser – é ‘convertida’? – companheira, amiga do ‘novo Zaratustra’, dando provas de que ‘o maior mal é necessário para o maior bem’. Sendo companheira inseparável do ‘novo profeta’, ela constantemente lhe ensina valiosas lições. – com o corpo? Apropriando-se dessa antiga história religiosa de forma seletiva, Nietzsche não só faz uma intertextualidade, como também uma intertextualidade subversora – um palimpsesto: cria novas e surpreendentes significações, apropria-se seletiva e transgressivamente, desloca-lhe o sentido ‘original’. A serpente, tratada tanto pelo Zoroastrismo como pelo Cristianismo (vide quem seduz Eva a cometer o pecado original) como encarnação do ruim, do errado; em suma, do ‘mal’; passa a ser a encarnação de uma – companheira e amiga – mestra: ensina a (necessidade de) morrer para o velho e ultrapassado, renascendo para o novo; ensina o contato com a terra; ensina a fluir instintivamente; ensina e astúcia, a espreita, a independência; sem esquecer, claro, da troca de pele.

12º mandamento: Em todo criador há sujeira e imundície: é que ele teve que ser mãe; deve purificar a alma aquele que dá à luz.

A metáfora do parto simbolizando todo processo de criação ganha força na etimologia do verbo *parere* em latim, de uma ampla gama de significados, além do convencional “parir, dar à luz”: gerar, pôr ovos, produzir, criar, inventar, causar, granjear, obter, adquirir, alcançar. Quer dizer, sangrar para fazer nascer. Em GM II 19 a gravidez é entendida como uma doença – a qual é uma alteração biológica do estado de saúde, de ânimo ou de espírito de um ser; ou uma devoção excessiva, em um dos sentidos figurados –, mas aquele tipo de doença que serve como um estimulante para a saúde, quando o doente é forte o bastante, tem saúde suficiente. A emergência do espírito livre, assim, não prescinde da doença, pois o que não pode faltar naquele que está doente é “vontade de saúde” (HH, Prefácio 4). No parto, mais especificamente na dor do parto, repousa uma via privilegiada para acessar o instinto helênico antigo e viçoso, de onde germina o mito trágico dionisíaco – o orgiástico, o qual, conforme Nietzsche, foi suprimido e suplantado pelo “homem racional” a partir de Sócrates:

A Psicologia do Orgiástico, com um exuberante sentimento de vida e força, no interior do qual mesmo a dor atua ainda como estimulante, de-me a chave para o conceito do sentimento **trágico**, que foi mal-entendido tanto por Aristóteles quanto especialmente por nossos pessimistas. (...) Toda particularidade do ato de geração, da gravidez, do nascimento, despertava os mais altos e solenes sentimentos. Na doutrina dos Mistérios, a **dor** é declarada santa: as ‘dores da parturiente’ santificam a dor em geral – todo vir-a-ser e crescer, tudo que garante futuro **condiciona** a dor... Para que haja o eterno prazer de criar, para que a vontade de vida afirme eternamente a si mesma, é preciso também que haja eternamente o ‘tormento da parturiente’... Isso tudo significa a palavra Dionysos. (CI, O que devo aos antigos 4 e 5)

Da mesma forma que o maior mal é preciso para o maior bem, e a maior dor é necessária para o maior prazer; também a grande sujeira é necessária para que se dê o mais puro dos atos: o ato criativo, a geração – o ato sexual, o sexo. Embora este seja impuro para os pregadores da

morte, os antinaturais, que não têm vontade forte, menos ainda lealdade ao corpo, por isso desejam matar seus instintos e a si mesmos; para os espíritos livres, o que há de mais puro, casto e limpo na natureza humana é sua capacidade geradora, sexual, produtora e reprodutora. Esmiuçarei à frente um pouco mais a “perversão” que Zaratustra faz ante os conceitos “casto” e “sujo”. Para ele, a sujeira decorre da (após a) geração, não faz parte do ato gerador – o qual é de extrema pureza. Há sujeira porque há corte, sangramento, rebentação, separação; enfim, morte. Especialmente do que era, para que algo possa vir-a-ser. Quem dá à luz mata uma parte de si para que algo novo seja criado. A morte, assim, está indissociada da criação, da vida. É preciso morrer para (re)nascido. Dionysos, mestre da transformação e do êxtase – etimologicamente significando ‘sair de si’, ‘movimento para fora’, do grego *ékstasis* –, exemplifica as relações indissociáveis entre sujeira e pureza, morte e vida, loucura e razão, consciência e inconsciência, estado normal e alterado, estase e cinese. Outrossim, a mitologia da fênix, que arde e morre em brasas para que renasça de suas próprias cinzas, ilustra adequadamente tal paradoxo e interdependência: é imprescindível a morte para o (re)nascimento.

13º mandamento: Não exija de si o que é inacreditável, tampouco ponha a santidade onde seus ancestrais têm imperfeições.

Esse mandamento se resume em uma recomendação e uma analogia. A recomendação é ter fé em si mesmo, honrando – não depreciando – a(s) virtude(s) da árvore genealógica, expressa(s) mais diretamente nos pais. Reconhecer-se como sequência dessa ‘linhagem’, mas não só isso, sentir-se digno desse fato; ademais; ter orgulho dele. Mais nobre do que dirigir a fé a um único deus é dirigi-la a si próprio. O reconhecimento, assim como a valorização da virtude – a própria e a procedente – é para os fortes. Reconhecer e valorizar a virtude própria e dos progenitores não implica necessariamente a dependência dela, o que o tornaria cativo. É melhor ela estar abaixo de si a estar imposta a si, acima de si, determinando-o.

A analogia é feita com a palavra “santo” e suas derivadas, como santidade, santificar e santificação; como ainda com seus sinônimos: puro, casto, limpo, imaculado. Esse é um termo muito usado pela ideologia e valorização cristãs, significando em sua etimologia – proveniente obviamente do latim – “sagrado, inviolável, que segue à risca as leis de Deus”. A crítica implícita aos sacerdotes se reforça quando, como exemplo, Zaratustra cita o absurdo que seria alguém, cujos progenitores amassem as mulheres, o vinho e os javalis, exigir de

si castidade. Mais absurdo ainda se abrisse um convento. Dando sequência aos ‘malabarismos semânticos’ ou ‘peripécias ressignificativas’, Zaratustra subverte – a subversão como estilo e sem militância – a concepção de “santo”: não é quem abdica do corpo, quem prega a morte e as virtudes de cadáver – pecado, culpa, ressentimento –; mas sim aquele que vive pelo corpo e pela terra em busca de criar – de preferência algo superior a si. Se antes ofender Deus era profanação; agora, que esse Deus morreu – nós o matamos –, ofender a terra (o corpo incluso) é ainda mais profano. Se antes ser santo era obedecer a Deus, agora ser santo é honrar a terra – e criar. O que era mais profanado pela moral cristã, o corpo, com todas suas implicações, principalmente sexuais; passa a ser o mais sagrado, o mais honrado; em suma, o mais puro. Querer criar – e as metáforas mais propícias para a criação são a mulher prenhe e o ato sexual – é o desejo mais imaculado que pode haver em um homem. A castidade, em contrapartida, antes considerada a mais alta das virtudes, agora desmascarada, transforma-se na mais abjeta das mortificações: o desejo de morrer, que nada mais é do que a incapacidade de criar. Os sacerdotes, se antes eram santos, agora são impuros no desejo, caluniadores da vontade.

“Onde há pureza? Onde há vontade de gerar. E o que criar algo superior a si mesmo, esse, no meu ponto-de-vista, tem a vontade mais cândida.” (ZA II, Do Conhecimento Imaculado)

Essa pureza, infinitamente mais pura, imaculada, limpa, translúcida, cristalina e clara do que a castidade, de tão pura que é, aparece em todo seu esplendor e transparência – ‘que deixa passar a luz’, esta outra metáfora muito presente – na Natureza, em uma cópula sagrada entre o sol (fonte de luz, calor e avidez) e o mar (fonte da vida, profundidade e movimentação incessantes). Da mesma forma que o maior mal é condição para o maior bem, e o maior caos é condição para o nascer de uma estrela brilhante; também o mais profundo é condição para o elevar-se ao mais alto – uma árvore gigantesca finca suas raízes bem fundo na terra:

Porque já surge embraseada a aurora – o **seu** amor pela terra se aproxima! Todo o amor do sol é inocência e anelo do criador.

Vede como a aurora passa inquieta pelo mar! Não sentis a sede e o quente hálito do seu amor?

Quer aspirar o mar e server as suas profundezas, levando-o até as alturas: então o desejo do mar se eleva com mil seios.

Porque o mar **quer** ser beijado e aspirado pela
avidez do sol; **quer** tornar-se ar, altura, trilha de
luz e ele próprio luz!

Eu, à semelhança do sol, amo a vida e todos os
mares profundos.

E tal é **para mim** o conhecimento: tudo profundo
deve elevar-se – até minha altura! (ZA II, Do
conhecimento imaculado)

14º mandamento: Não fique atemorizado, embaraçado ou envergonhado por ter falhado em uma partida. Continue jogando e se enganando como se deve jogar e se enganar.

Com uma série de perguntas retóricas encadeadas, que trazem em si implícitas as respostas a que se quer chegar, Zaratustra sequencia gradativamente uma contra-argumentação ao que viu muitas vezes: homens ficando inertes por terem falhado uma vez. A sequência explicitada, no sentido inverso ao interrogativo – de trás para frente –, para que fique no afirmativo, poderia ser assim:

Não interessa que você tenha falhado, o homem é – desde a origem – um ser falho e malgrado. Sobre tudo, o fato de você ter falhado não significa que todo ser humano é falho; mas se sabemos que o homem é falho, sua falha se torna menos importante ainda. Outrossim, por você ter falhado em algo grande, não quer dizer que tem que ser – necessariamente – um ente falho. Todavia, se você é um homem e, como visto, o homem é falho, logo você também é um ser falho; falhar uma vez, portanto, é uma condição esperada de um ser falho. Então, para que se importar? Afinal, estamos todos sentados em uma grande mesa de jogo; não só de jogo, mas também de logro. Para jogar e lograr, tem que aprender a jogar e se enganar. Tem que ser jogador de dados. O caos, o devir e o imprevisível são parceiros do jogador. Ele sabe que nem tudo se sabe. Mais do que saber que nada sabe, sabe que nada se pode saber com certeza. Enganar(-se) para sobreviver – seria a máscara?

Dessa forma, se errou em uma partida, parabéns, nada mais houve do que o esperado – dentro do inesperado. Não fique atemorizado, envergonhado ou embaraçado. Fique orgulhoso: o erro está aí para comprovar – se é que algo se possa comprovar – que é difícil se valorar algo tão invalorável: a vida – com toda sua caoticidade, imprevisibilidade, vir-a-ser, transformações; com todo seu Dionysos; com todo seu trágico; eis a beleza dela! Celebre, não desista. Mais uma vez Zaratustra mostra que é possível – e muitas vezes necessário – que algo nasça de seu oposto, refutando decisivamente a defesa metafísica

da impossibilidade disso acontecer. Como o maior mal é necessário para o maior bem, a raiz mais profunda possibilita os galhos mais altos, a doença gera a grande saúde; aqui também o erro, o logro, o engano, a perda, a falha, a ilusão, a fraude, o embuste, enfim a morte (em qualquer grau) não deve ser encarada com desânimo e medo, porém como incentivadora (e intensificadora) da vida e com coragem, intrepidez: quem assim age é o homem trágico, Zaratustra ou Dionysos; aquele do medo e da culpa é Jesus, o crucificado.

Dionysos contra o crucificado: aqui tendes a oposição. Não é uma diferença a propósito do martírio – apenas que este tem um outro sentido. A própria vida, sua eterna frutificação e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento... No outro caso, o sofrimento, o ‘crucificado como inocente’ vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrimento: se um sentido cristão ou um sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser o caminho para um ser bem-aventurado; no último, o ser vale como suficientemente bem-aventurado para justificar mesmo uma monstruosidade de dor. O homem trágico afirma ainda a mais acerba vida: ele é suficientemente forte, pleno, divinizante. O cristão renega mesmo o mais feliz destino sobre a terra: ele é suficientemente fraco, pobre, deserdado para sofrer ainda em toda forma de vida. O ‘Deus na cruz’ é uma maldição sobre a vida, um indicativo para se redimir dela. O Dionysos partido em pedaços é uma promessa de vida: ele renascerá outra vez e retornará da destruição. (FP 14 (89), KSA 13 265)

5.4 MANDAMENTOS DANÇANTES: EPÍLOGO

15º mandamento: Tenha coragem o bastante para rir, e mais ainda para rir de si mesmo.

Não levar as falhas – até mesmo e principalmente as próprias – a sério: eis a lição. Basta perceber quantas coisas ainda são possíveis. Estar confuso, não acertar nem metade no muito que foi falado, tudo isso não empece que em você, um espírito livre, resolva-se o futuro do

homem. A arma principal para afastar de si toda seriedade – confusões, culpas, cobranças, etc. – não é de fogo, mas ardente: o riso. Rir desmorona dogmas, inclusive sobre si mesmo. Rir suaviza a vida e o mundo. Se o estado de graça cristão é casto, o dionisíaco é risonho. Se o cristão é sofrido, o dionisíaco é entusiasta. Se aquele é sério com melancolia, este é sério com jovialidade. Se aquele é espiritual, este é espirituoso. Se aquele é sem-graça, este é engraçado. Se aquele tem pudor, este tem atrevimento. Se ambos sofrem, cada um atribui um sentido diferente ao sofrimento: para aquele a dor condena a vida; para este a dor intensifica a vida. O niilismo – já que as crenças e os valores são infundados – ganha, em Nietzsche, uma conotação afirmativa, diferentemente do niilismo schopenhaueriano ou romântico, por exemplo, mais abnegador, de denotação hiperpessimista. Evidência disso é que, se o valor-mor para o cristão é Deus – e sua existência incontestável –, para o espírito livre um dos valores-mor (senão o) é o riso – e sua capacidade (imprevista, transformadora e criativa) inesgotável de valorizar a vida (no corpo). Outra evidência do caráter afirmativo está na fala de Zaratustra:

E, verdadeiramente, quantas coisas se conseguiram até agora! Como esta terra é rica de coisas boas, perfeitas e venturosas!

Cercai-vos de pequenas coisas boas e perfeitas, homens superiores. A sua áurea madureza cura o coração. As coisas perfeitas ensinam-nos a esperar. (ZA IV, Do homem superior 15)

16º mandamento: Afaste-se do caminho dos repugnantes que não veem motivos, neste mundo, para rir – e ainda querem que todos ajam assim.

Usando o sarcasmo, de duas uma: ou esses repugnantes não procuraram direito, ou são dignos de uma boa risada. Há nessa seção uma severa crítica ao valor cristão do desgosto, da amargura e aflição pelo mundo sensível. – e existe outro mundo? Implicitamente Zaratustra se refere a ‘aquele maçante’ – muito provavelmente Jesus ou, no máximo, estendido a Paulo de Tarso – que não amava o suficiente, a ponto de, em vez de amar os sorridentes, odiá-los e abominá-los, “prometendo sofrimento e ranger de dentes”.

“Por que não se amar é logo amaldiçoar? Isso – é coisa de mau gosto. E foi o que fez aquele maçante. Deixara o populacho.” (ZA IV, Do homem superior 16)

Mais do que uma simples opinião desfavorável aos ideais e ídolos cristãos, defensores do desgosto, da amargura e mortificação; existe ademais uma severa depreciação e condenação da vingança e do castigo engendrados nesses valores, sendo a zanga o que nasce da falta de amor. Nomeia os seguidores desses princípios de ira, ódio e vingança – à terra, ao corpo e aos risinhos que amam a terra e o corpo – “pobres, plebeus, maliciosos, invejosos, repugnantes”. Os pés e o coração destes são pesados, rancorosos, ressentidos; já os do espírito livre são leves, amorosos, sensíveis. Este dança – vê a terra de forma leve –, aqueles não sabem dançar – veem a terra como um peso.

Uma metáfora enigmática e instigante é o eu-lírico dessa obra filosófico-poética, *Assim Falou Zaratustra*. Este profeta, também conhecido pelos gregos como Zoroastro – da etimologia grega “contemplador de astros” –, teria sido o fundador do Zoroastrismo ou Masdeísmo, religião Monoteísta adotada oficialmente do século VI ao IV a.C. (Império Aquemênida) na antiga Pérsia – atual Irã. Essa religião, paradoxalmente, pode e deve ter influenciado as grandes religiões monoteístas ocidentais: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Como após a invasão e domínio da Pérsia por Alexandre Magno no século IV a.C. muitos templos masdeístas foram destruídos, juntamente com boa quantia de fontes literárias, tornaram-se ainda mais imprecisas e especulativas as informações sobre o período e a vida do profeta.

Conforme uma versão, Zaratustra teria nascido no 6º dia de primavera em uma pequena vila de casas de adobe (tijolos de barro) nas estepes longínquas da Ásia central, próximo ao mar de Aral. Ao nascer, curiosamente, em vez de chorar, o pequeno bebê teria sorrido sonoramente. – isso mesmo: sorrido! As pessoas nunca haviam visto tal acontecimento. Um sacerdote da vila, com medo da atitude revolucionária e da possível perda de poder por parte dos chefes religiosos, ordena ao pai do bebê que o mate. O riso, então, faz parte da ‘genealogia profética zaratustriana’, não sendo de forma alguma casual sua escolha como protagonista da obra. A etimologia do avéstico *Zarathustra* é obscura, mas provavelmente contenha a palavra *ushtra* (camelo), que é também outra metáfora muito presente no livro – inclusive como primeira das três transformações do espírito. O profeta não se viu obrigado, desde o nascimento, a suportar essa carga? Não teve que caminhar solitário e pesadamente por desertos antes que reconhecessem o valor do que tinha a passar – o riso à vida? Continuarei a história depois, o que precisava frisar por enquanto é a relevância do riso para tal personagem – indissociável de seu nascimento –, quer ele tenha nascido no século XII, X, VII ou VI a.C.; como também a

“afronta” que tal ato, o riso, o direito de rir da e à vida, causou (e não causa ainda hoje?) para a casta sacerdotal. – só para ela?

“Compreendem-me? A auto-supressão do moralista em seu contrário – **em mim** – isso significa em minha boca o nome Zaratustra.” (EH, Por que sou um destino 3)

Na cosmologia de Zoroastro, dois princípios espirituais antagônicos dão origem ao mundo: Ahura Mazda (o Bem) e Arimã (o Mal). Esses dois espíritos, Bem e Mal, em perene batalha, transfiguram-se mais além de valores morais reguladores da vida cotidiana dos humanos: viram princípios cósmicos. Daí Nietzsche considerar Zaratustra o “primeiro moralista”.

Não me foi perguntado, mas dever-se-ia ter-me perguntado, o que significa em minha boca, na boca do primeiro imoralista, o nome **Zaratustra**: pois o que constitui a imensa singularidade desse persa na história é justamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver no combate entre Bem e Mal a autêntica roda no movimento das coisas – a transposição da moral em metafísica, como força, causa, fim em si, é obra **dele**: Zaratustra **criou** este fatalíssimo erro, a moral: por conseguinte, ele tem também que ser o primeiro a **reconhecê-lo**. Não apenas porque nisso ele tem maior e mais longa experiência que qualquer outro pensador – a história inteira é, com efeito, a refutação experimental do princípio da assim chamada ‘ordem moral do mundo’ –: mais importante é que Zaratustra é mais verdadeiro do que qualquer outro pensador. (NIETZSCHE, EH, Por que sou um destino 3)

Não seria a obra nietzschiana uma genealogia perspectivista que intenta refutar historicamente os valores morais – e assim a própria moral? Não seria Zaratustra, ainda que o criador da moral, desde o seu nascimento, um imoral? A redução do politeísmo ao “monótono-teísmo”, iniciada pelo Zoroastrismo e prolongada pelo Cristianismo, Islamismo e Judaísmo, não está imbricada ao aparecimento da moral – sob a matriz da religião? Ainda bem – ou mal?, já que o maior mal é preciso para o maior bem. – que os problemas filosóficos não são problemas matemáticos: não exigem respostas únicas, soluções fechadas, conclusões perfeitas. E o melhor: – ou pior? – posso me

eximir de respondê-las. O leitor atento percebe, entretanto, indícios de respostas mais prováveis em cada pergunta – até nas mais improváveis.

O pensamento não trabalha do mesmo modo em relação ao problema filosófico. Em matemática, busca-se e acha-se uma solução, que é uma resolução, o que põe fim ao problema. Já em filosofia, as soluções que podem ser dadas ao problema são, por natureza, condicionadas por pressupostos, hipóteses, definições, argumentos, etc. Elas não vêm encerrar o problema para ‘resolvê-lo’ e acabar com ele de uma vez por todas. Ao contrário, vêm expô-lo, esclarecê-lo, explicá-lo, enunciar as diversas maneiras de fornecer-lhe respostas, que são respostas possíveis e jamais definitivas. (FOLSCHEID e WUNENBURGER, 2002, p.199)

17º mandamento: Levante a perna, o coração e a cabeça, bailarino: corra e dance – a maneira de se movimentar revela seu caminho.

Como o espírito livre implica necessariamente no corpo livre, já que o espírito desceu do além – se é que alguma vez esteve lá de fato, senão apenas na “pequena razão” –, da transcendência, para o telúrico, a imanência; ser espírito livre é ter o corpo livre: livre de quê? Dos pesos da civilização, que o tornam rígido, estático, intumescido, petrificado. Passivo ante os estímulos impostos e violentos da técnica, o corpo moderno sujeita-se à ordem; e ordem passou a significar falta de contato.

A plenitude dos sentidos e a atividade do corpo foram de tal forma erodidas que a sociedade atual aparece como um fenômeno histórico sem precedentes. Os primeiros indícios dessa transformação são perceptíveis, segundo esses críticos, a partir das mudanças de caráter da população das cidades. A massa de corpos que antes se aglomerava nos centros urbanos hoje está dispersa, reunindo-se em polos comerciais, mais preocupada em consumir do que com qualquer outro propósito mais complexo, político ou comunitário. Presentemente, a multidão sente-se ameaçada pela presença de outros seres humanos

que destoam de suas intenções. (SENNETT, 2003, p.19-20)

Diferentemente do “homem da multidão”, o espírito livre, de corpo livre, não segue a massa como uma ovelha segue o rebanho e o pastor. Em vez de inerte na turba, ou apressado como todos os cativos da valoração “tempo é dinheiro”, o espírito livre desliza, dança, anda com pés leves. Se aqueles têm um peso nas costas e o ombro arcado, este tem leveza de sobra no coração. Se aqueles têm o pensamento e o andar rígidos, este tem ambos fluidos e flexíveis. Se aqueles têm a cabeça baixa – típica dos fracos, desistentes e cansados –, este tem a cabeça erguida – típica dos fortes, persistentes em seu valor e dispostos. Aqueles, ao menor obstáculo, caem, reclamam, fazem-se de vítima e blasfemam contra a vida. Este, diante de todos os obstáculos, cai e se levanta quantas vezes for preciso, sente-se responsável pelas quedas e ressurgimentos renovados – como a fênix ou Dionysos –, além de, claro, valorizar a vida. E também ri, mesmo dos tombos, mais ainda de si mesmo. ‘Todas as coisas boas sorriem’ – isso que o deixa ligeiro.

18º mandamento: Cinja uma coroa de rosas para você: louve seu sorriso, seja leve, bata as asas pronto a voar, acenando para as outras aves. Seja divinamente célere e ágil. Seja adivinho, prazenteiro, não impaciente, tampouco insuportável. Adapte-se aos saltos.

Essa outra metáfora do *adivinho* (não a do personagem adivinho, o qual corporifica o ‘niilismo negativo’ sedutor da modernidade) que ganha por sua vez a ressignificação, em relação sobretudo ao Cristianismo. Se a moral cristã considera “demoníaco” qualquer bruxo, feiticeiro, xamã, adivinho ou profeta, visto que, para ela, há um – e somente um – Deus, então tudo o que não respeita essa crença é blasfemo, heresia, corrupção; para o ‘novo Zaratustra’, o desmoralizador e imoral, ou melhor, o amoralizador e amoral, ser *adivinho* aqui é sacralizar o corpo e a vida, é retornar (um retorno que é simultaneamente um avanço) à natureza, é encantar – o encanto não é um feitiço? – a vida ao redor, até mesmo a própria: vaticinar a superação do homem. Para os nativos aborígenes ou indígenas americanos – diga-se de passagem: dizimados aos milhões após a invasão e domínio europeu –, não só o adivinho (também conhecido por xamã, feiticeiro, homem-medicina, bruxo e mago) é valorizado, mas também as aves que voam alto (a águia simboliza, em várias etnias, a corporificação do poder criativo e acaalentador do sol, por isso é a guardiã do leste), bem

como o respeito e a ligação com a terra e seus elementais: jamais blasfemam contra ela!

Enquanto o valor da existência de Deus engendrava uma mortificação corporal, vital e terrena, gerando mortos-vivos cadavéricos: sempre tristes, langorosos, pesados, carregados, mal-humorados, sorumbáticos, macambúzios; o espírito livre, tormenta que varre valores definidores da vida (do homem e da terra), ao assumir que esse Deus morreu, engendra um novo valor: quanto mais vivificante – do corpo, da terra –, melhor. O homem engenhado disso tem que ser, no mínimo, o oposto daqueles, ou seja: alegre, vigoroso, leve, aliviado, brincalhão, dançante, animado, faceiro, ágil, vivaz. Enquanto a existência de Deus valora a abdicação do corpo, a existência do espírito livre valora a intensificação do corpo. Enquanto Deus prega a renúncia à vida terrena (em função de uma vida celeste), o espírito livre prega o anelo a essa vida (não há outra). Enquanto o valor cristão blasfema da terra, o espírito livre sacraliza a terra. O espírito livre desliza andando com pés leves, é encanto e feitiço. Ou seja, quanto mais desejo ardente pela vida, mais livre é esse ‘espírito’. – ou corpo? Quanto menos, mais cativo.

19º mandamento: “É preferível estar doido de alegria a estar de tristeza; é preferível dançar pesadamente a andar tropegamente.”
(ZA IV, Do homem superior 19)

Reitera-se a importância, o valor – após a quebra dos antigos valores, entre eles o mau-humor – do riso e da dança. Dançar aparece, no “Crepúsculo dos Ídolos” – capítulo “O que falta aos alemães” –, como uma das tarefas imprescindíveis para se aprender a pensar, falar e escrever. O pensamento, a fala e a escrita devem ser como a dança: malabáricos, performativos, ágeis, maleáveis. A brincadeira com os conceitos – que não deixa nada fixo, estável, imutável, eterno – é tão importante quanto a brincadeira com o corpo. Zombando e gracejando do sentido único das palavras – sua denotação –, Zaratustra dança com os conceitos e palavras – conotando-os –, sendo exemplo do que sugere. Ser ágil e célere não significa de forma alguma o “andar à americana” que surgiu com o crescimento das grandes cidades, por meio do qual se passa rapidamente por tudo e todos como se fossem objetos insignificantes, sem lhes dar o menor valor, sem lhes ter qualquer afeto.

Outro modo elegante de referir-se ao hábito inovador de caminhar pelas ruas sozinho e às pressas era chamado de ‘andar à americana’. Diferentemente da curiosidade escrutinadora do

flâneur ou do envolvimento afetivo com a paisagem urbana, típico da *dérive*, o que caracteriza o ‘passo inglês’ ou o ‘andar à americana’ é sobretudo a atitude de total desprendimento por tudo e por todos que estão ao redor. Esse ato de introversão implica ao mesmo tempo uma possibilidade de concentração em outros assuntos alheios àquele lugar e àquelas pessoas, ganhando tempo pessoal, que é portanto entendido como mais importante que a realidade adjacente imediata, e numa sincronização com o ritmo acelerado dos novos equipamentos tecnológicos. (SEVCENKO, 1998, p.551)

Esse seria mais um espírito – e corpo – cativo do que livre. A agilidade e celeridade de Zaratustra conotam mais maleabilidade do que extrema velocidade. É agir por escolha própria, não ser passivo ao comando dos outros. Em direção a sua finalidade, desviar das intempéries e empecilhos, sem se fixar a algo pré-estabelecido pela moral, por uma moral da tradição. É ser inesperado, imprevisível. Desligar-se de sua tradição – após tê-la suportado. E do que se espera a partir dela. Um malabarista. Um xamã – que ‘subverte’ estados de consciência.

O ‘Zaratustra antigo’, fundador do Zoroastrismo, após nascer rindo foi, como vimos anteriormente, condenado à morte por um sacerdote, sob a alegação de que havia um demônio nele, afinal como poderia rir neste mundo triste e obscuro? Os deuses estavam furiosos! Mesmo a contragosto, seu pai foi forçado a fazer uma fogueira e pôr seu filho no meio dela. Porém, de forma inesperada – o malabarismo dos espíritos livres –, nada aconteceu, o bebê não se feriu, conseguiu ‘dominar o fogo’. – seria uma fênix? Seu pai foi obrigado então a pô-lo, num vale estreitíssimo, no caminho de uma boiada de mil cabeças de gado correndo, para ser pisoteado. O primeiro boi, ao ver o menino, parou à sua frente – como que o reverenciando – e, com isso, os outros bois passaram ao lado dele sem cometer-lhe sequer um arranhão. Irritado com tanta imprevisibilidade e flexibilidade dos acontecimentos – liberdade de espírito? –, o sacerdote colocou o menino dentro da toca de uma loba, para que fosse devorado. A loba, ao invés de devorá-lo, cuidou dele como se cuida de um filho, até que sua mãe ‘de verdade’ viesse buscá-lo. Diante de tanto prodígio, o sacerdote, envergonhado, até se mudou de vila. Sem a pressa ‘moderna’, quem dança e voa

desrespeita. Quem dança e voa é imoral. E inesperado. Por saber jogar. E enganar(-se). Quem dança e voa é amoral. E ri disso. De si também.

20º mandamento: Dance à vontade, de preferência por cima da cabeça, e com um belo sorriso.

“Bendito seja esse espírito de todos os espíritos livres, a procela risonha que sopra o pó nos olhos dos que veem e estão ulcerados.” (ZA IV, Do homem superior 20)

Acima a citação inicial deste capítulo, agora retomada. O espírito livre ensina a ver, é uma tormenta necessária e afortunada que limpa e carrega para longe todo o mofo, o ultrapassado, o estancado. A tempestade, se aparecia em citações bíblicas como algo ‘ruim’, catastrófico, aqui se torna bem-aventurada. Dançar ‘por cima de sua cabeça’ remete ao corpo como ‘grande razão’, enquanto a cabeça (a mente, a lógica) é só uma ‘pequena razão’. Por isso, melhor do que guiar o corpo pela cabeça é guiar a cabeça pelo – ou sob o – corpo, de forma dançante. O espírito livre, da mesma forma que um vento recém-saído das cavernas montanhosas que dança à vontade, tremendo e agitando os mares; concede asas aos ‘burros’, ordenha as ‘leões’ e surge como um ‘furacão’ para o populacho, para a atualidade. Esse espírito indomável é inimigo de todas as folhas murchas, odeia o povo frustrado e triste: traz consigo a tempestade (imprescindível por sua inesgotável energia purificadora, destruidora e transformadora), dança nos lodaçais como se fossem prados.

Resumindo: se o espírito livre deve, portanto: afastar-se da praça pública, tornar-se dominante, perguntar como se supera o homem, ter um valor de águia, reconhecer o maior mal como necessário para o maior bem. Deve, também: amar o distante, deixar o raio cegar os homens atuais, nada desejar superior às suas forças, desconfiar do povo e dos letrados, usar suas próprias pernas para subir. Deve, ainda: nada fazer ‘por causa de’, reconhecer sujeira em todo criador, não pôr a santidade onde há imperfeição nos ancestrais, reconhecer a falha e o engano como parte do jogo, rir – especialmente de si mesmo. Deve, afinal: afastar-se do caminho dos que não riem, levantar tanto a perna quanto o coração e a cabeça, ser ágil e louvar o sorriso, ficar doido de alegria, dançar à vontade – por cima da cabeça. Portanto, deve ele amar o (tamanho) dever? Sua formação deve ser (e estar) definida?

Enfim, após tantos deveres, o mais importante: o espírito livre sabe que o dever, o que ‘ele deve’, não vem ‘do próximo’, nem de sua cabeça, tampouco da moral. Cada espírito livre deve comandar a si próprio, se não quiser ser comandado – pela cabeça ou pelo próximo.

Mandamento só ganha sentido, para o espírito livre, se não for imposto, for escolhido de si para si; se provier não da moral religiosa ou social, mas de seu próprio valor, de seu mais alto valor: valor de águia, de solitário; valor de criar, de se superar. As condições de aparição do espírito livre estão dadas. As conjunturas estão expostas para que ele chegue – se é que alguns já não chegaram –, ainda que gradualmente. Ele deve vir? O espírito livre não deve dívidas a qualquer coisa, sequer a alguém. Ele não se prende a ‘obrigações’, não se vê obrigado nem forçado a nada. Ele não quer a “obrigação”, prefere a “briga da ação”; pretere o “dever” em razão “de ver” melhor. O dever? Não obrigado. Ou não, obrigado. Mas ele – o espírito livre – vem. Sem obrigar. Mas para brigar. Por valores. Por seu valor. Valor do espírito livre. Valor livre do espírito. Valor de espírito livre. Por fim:

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. (...) Você deve ter domínio sobre seu pró e seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – (...) ‘Você deve’ – basta, o espírito livre **sabe** agora a qual ‘você deve’ obedecer, e também do que agora é **capaz**, o que somente agora lhe é – **permitido...** (NIETZSCHE, HH, Prólogo 6)

6. BREVIÁRIO II: A UMA FORMAÇÃO DO FUTURO

Mas ser **capaz** de contradizer, ter **boa consciência** ao hostilizar o habitual, o tradicional e consagrado – isso é mais do que essas duas coisas e é o que há de verdadeiramente grande, novo e surpreendente em nossa cultura, o maior dos passos do espírito liberto: quem sabe isso?

(NIETZSCHE, GC 297)

O espírito livre é algo de muito peso para permanecer idealizado no céu. E a formação humana é algo de muito profundo para se encaixar estática em uma forma. Este trabalho surge assim: tentando trazer à terra o que é espiritual; tentando dis-formar o que rotineiramente *precisa* de uma forma. Tentando unir o que parece disjuntivo. Tentando desmoldar o que parece pré-moldado.

Sinto muito se, para escrever sobre a ‘Formação do espírito livre’, não uso nota de rodapé. Notas de rodapé explicam o que não ficou claro. Elucidam o que estava duvidoso. Não é essa a intenção. Não pretendo explicar nem elucidar nada. Há mais mistérios entre as palavras do que julga a nossa vã sabedoria. A linguagem *pode* ir muito além da explicação. A linguagem *deve* ir muito além da explicação.

Sinto muito se meu método lhe estranha. Mas estranhamento não é sinal de crescimento? Meu método, por sinal, não está pré-definido. Ele não veio moldado, bastando pegá-lo e *encaixá-lo* ao suposto conteúdo do que tenho a dizer – ou a escrever. Meu método é minha obra. O conteúdo é o método – são indissociáveis. Por isso, não posso anunciá-lo de antemão, ele vai se constituindo – aos *poucos*.

Sinto muito se uso e abuso dos – travessões! Eles dão estilo. Ao meu estilo. Permitem algo raro na linguagem: escapar das malhas sintáticas da Gramática. Enquanto a sintaxe tende à previsibilidade, a intercalação – não! E para Nietzsche não é a crença na Gramática que não nos deixa descrever em Deus? Aristóteles definiu as bases de mais de 90% da Gramática normativa atual, baseada em sujeito-objeto, causa-consequência. Como é difícil sair dessas teias de aranha metafísica.

Sinto muito se não idolatro a lógica racional, as implicações causais e o silogismo dedutivo. Não sou cartesiano. Nem positivista. Nem quero ser. Uso o corpo. Ao escrever, minhas mãos se mexem, mas não só: os pés mantêm o ritmo em cada frase, a respiração acompanha,

os olhos também; o coração dita o ritmo, o estômago, os intervalos. Escrevo como quem dança: ao ritmo do corpo. Não poderia ser diferente.

Sinto muito se pareço cético demais, sinto ainda se uso muito o ‘não’. Não o sou. Acredito em algo. Não no nada. Quanto ao ‘não’, é influência de Dionysos; também de Zaratustra. De tanto negar, eles são seres dos mais afirmadores que já vi. Afinal, para criar não é preciso antes destruir? Para renascer, primeiro não se *tem de* – morrer? Para brotar, não se *deve* antes enterrar? Começo a sentir por que o profundo e o mais alto se assemelham...

Sinto muito se algumas palavras realço com *italico*. Outra influência Nietzscheana. Ele, nos originais, realçava em negrito. Procurei manter isso nas citações dele. Se há alguma forma de ser infiel ao autor, é escrever normalmente onde estava – em **negrito**. Tentamos, como discípulos do espírito dionisíaco, fugir dos mofos estanques, até mesmo na *linguagem*. Busco falar e escrever com *performance*, não com rigidez. Como um ator, não uma estátua.

Aproveitando a deixa, ouvi uma crítica vindo de alguns leitores acadêmicos em demasia: ‘você está sendo muito tomado pelo objeto de pesquisa’, ‘você está usando um estilo muito nietzschiano’, ‘falta imparcialidade’. Não que eu precise responder ou explicar algo, pois ao se justificar, já se perdeu a força do acontecimento. Mas não é minha vontade ser ‘imparcial’ – como se fosse possível! Muito menos atingir uma suposta ‘objetividade moderna’. Tampouco estudar e escrever sem afeto. Para mim, quanto mais afetos, mais olhos, mais peles eu tiver para com algo, maior meu conhecimento ‘objetivo’ dele.

Sinto também se nessa introdução não faço citações, embora haja muito incorporado dos outros em mim. Aliás, sou sempre *um outro*. Não há razões para isso. Aliás, não sou daqueles a quem se pergunta sobre as razões, os motivos, as causas: tudo isso não me interessa, é fraco. Não é de hoje que vivenciei as ‘razões’ de meu viver, os pássaros de meu céu, e mais de um me escapa, enquanto outros vêm e põem ovos nele.

Sinto também se sou múltiplo, se cada capítulo mostra-se com um estilo *distinto*, se os brevíários são díspares, se as quebras na verdade ontológico-metafísica não seguiram formas sistemáticas. Cada trecho brotou de uma *necessidade específica*: instintos, pulsões, climas, momentos e, acima de tudo, *ruminação* – a vaca nos ensina a mastigar bastante pré-digestão. Cada *kairos* (momento oportuno) é simultaneamente *medium* (meio, lugar e tempo) do afeto-perspectiva ou perspectiva-afeto, que instaura ou instancia o fazer-se visível – ser-aparecer. Nessa criação, não há sujeito-objeto, há apenas o fazer-se

imbricado. Eles refletem isso. Tanto que, relendo-os hoje, quero mudar tudo. Não se lê duas vezes o mesmo texto – ainda mais o *próprio*. Mas não me permiti isso – depois de *pronto*, pós rumações incontáveis, deixei cada um como estava, fruto daquela circunstância vital. É preciso saber terminar.

Sinto bastante se me contradigo com frequência. Mas não é a contradição algo dos *fortes*? É preciso muita audácia para se contradizer *intencionalmente* hoje em dia. Quem não permite a contradição é a metafísica e a ontologia. Outras teias de aranha cabulosas. Ou quando permitem, algo tem que ser falso, o outro verdadeiro; ou no máximo ambos devem progredir a um estágio não-contraditório. Não compactuo disso. Ouviram-me? Não acredito nisso. A contradição faz parte de quem pensa com grandeza, não a coerência.

Aliás, sinto ainda se este escrito não quer chegar a *uma* verdade, tampouco concluir, menos ainda solucionar. Poderia dizer que o máximo que consigo é, além de provocar mais dúvidas, destruir certezas monolíticas, arruinar crenças certas, ironizar idolatrias cegas; também interpretar. Mas não seria interpretar violentar, coagir, constranger, forçar, violar, deturpar, distorcer, desvirtuar? E ainda pedem para que todos sejam *fiéis* ao autor.

Sinto muito se reabilito a mentira e achincalho a verdade. Não seríamos todos nós, seres humanos, enganadores, erráticos e falsários? Errar, enganar-se, falsear não são condições *necessárias* da vida humana? Mais ainda, não são condições imprescindíveis da vida *orgânica*? As aparências não são infundáveis, múltiplas, disformes, cambiantes, inesgotáveis? Se a ‘essência’ foi por muito tempo considerada a verdade, não seria ela a maior mentira que já nos contaram?

Sinto também se me julga solitário: é preciso demasiada coragem para subir a montanha mais alta da vida, e só se pode subir – sozinho. Minha vida, minha ponte entre a vida e a morte, é um caminho por demais abundante e prazeroso, apesar das dores – se *eu* o faço. Por isso prefiro escolher o caminho que *devo* percorrer, ainda que me ofereçam carona ou prêmios se eu seguir (por) outro(s). Meu abismo fica ao lado, mas não são os espíritos livres os que se entregam à experiência, à aventura, e olham com intrepidez o fundo do abismo?

Sinto muito se *escolhi* – organicamente – o ensaio para dissertar. ‘Ensaio’, do grego *egkságion*, traz como um de seus sentidos ‘experimentar’, o que me dá muito *gosto* e muito me *agrada*. Pois temos ouvidos ao que ainda não experimentamos? Outro sentido é ‘pesar, ponderar, avaliar’: nossos gostos, escolhas e valores não seriam pesos,

medidas, valorações e avaliações – ainda que orgânicas? Por fim, um sentido que apetece minha vontade de poder: ‘sessão preparatória’ para apresentação de dança ou teatro. Prefiro falar e escrever como quem dança e atua no palco teatral – a vida não é uma peça de teatro sem ensaio? – a escrever como quem (só) raciocina racionalmente.

Por fim, sinto se pareço jovial demais, saiba que a jovialidade só desponta em quem vivenciou um *excesso* de seriedade, até o ponto de autossuperar, autossuprimir o que precisa ser superado e suprimido. O espírito do mau-humor é urgente um desses algos. Já se derramou de tanto excesso em tantas pessoas. A jovialidade é a graça de quem pensa e vive com seriedade. Este ensaio encontra-se nesse ponto: de tão sério, mostra-se jovial.

Sinto se Zaratustra me inspira com seu riso, desde que nasceu, e por isso foi condenado – a rir? Se Dionysos me inspira com seu êxtase – etimologicamente ‘sair de si’ –, seu entusiasmo – etimologicamente ‘com uma força divina em si’ – e sua metamorfose – câmbio de formas. Rindo, saindo do estado de consciência ‘racional-normal’, entusiasmado e cambiante: assim escrevo.

Sinto por desejar que esse escrito chegue como um ditirambo a quem lê – ou *escuta*? Que ao ouvir o som que sai das palavras, do silêncio entre elas, do ritmo cadente que as propulsiona, você, leitor, possa sair do estado-padrão em que está, transformar-se, metamorfosear-se. Essa será a formação do espírito livre: uma autoformação metamórfica. Nunca estática. Para se conhecer – melhor – a si mesmo, caro leitor, tem que se tornar quem você é, aprendendo a sê-lo.

Sinto muito mesmo. Mas não sinto como se fosse uma culpa. Não sou culpado de nada, você muito menos. Aliás, culpa é um mecanismo de dominação sacerdotal via autocastigo. Assim, não sinto para pedir *des-culpas*. Sinto muito mesmo, com o corpo todo, dos pés aos fios do cabelo. Temos que aprender a *sentir* de outra maneira. Como também ver, pensar, falar e escrever. Sinta. Saia das teias da(s) aranha(s).

7. CAPÍTULO 3: UMA FORMAÇÃO DE/EM/PARA ESPÍRITO LIVRE: DIONYSOS METAFORMANDO

Em lugar da **teoria do conhecimento**, uma **doutrina perspectivista dos afetos** (à qual pertence uma hierarquia dos afetos: os afetos **transfigurados**: seu ordenamento superior, sua **espiritualidade**).

(NIETZSCHE, KSA XII, 9 [8])

7.1 DÚVIDA

Formação e Espírito não devem se relacionar? O que é “Formação”? E “Espírito”? Ao lidar com conceitos tão amplos como esses, o mínimo esperado de um pesquisador é certa ‘prudência metodológica’ ao não subsumir um significado único para cada um deles. Nietzsche, apreciador da Filologia e da Etimologia, sabia dançar com a polissemia das palavras em vez de permanecer estático com o sentido único. O objetivo deste projeto é analisar os conceitos de *Bildung* e *Geist* presentes no *corpus* teórico de Nietzsche, notadamente na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, aqui traduzidos como “Formação” e “Espírito”, embora não signifiquem apenas isso. Investigar-se-á como não somente estão relacionados, mas podem cooperar – e muito – para uma reflexão apurada sobre o agir pedagógico, inclusive nos países latino-americanos. Muito longe da intenção de esclarecer um novo paradigma pedagógico em Nietzsche, essa pesquisa não visa contribuir à prescrição de um pretenso novo princípio, mas sim à compreensão crítica do perigo da prescrição de um princípio único, que norteou – se é que ainda não norteia – muitas das ações pedagógicas. O perspectivismo, a abertura a outras perspectivas, o não-dogmatismo e o não-absolutismo implicados nesses conceitos rompem a busca de um modelo ideal, em muitos casos separatista e excludente, à medida que permitem – e incentivam – a experimentação do que ficou relegado a planos inferiores: seja o corpo, o ‘espírito’ em uma de suas concepções, a formação nobre, a valorização da terra e dos instintos criadores; em resumo: a formação de espírito livre. Espera-se com esse trabalho, através de maiores explanações conceituais de *Bildung* e *Geist* em Nietzsche, provocar e incitar, se não respostas, – o mestre precisa de uma resposta clara e precisa ao que o aluno pergunta? – ao menos

perguntas sobre a possibilidade de outra(s) maneira(s) de pensar, ver, falar e escrever (sobre) a Educação. É possível se educar de outra(s) maneira(s)? É possível ver, falar e escrever de outra(s) maneira(s)? É possível pensar de outra(s) maneira(s)? É possível se formar um espírito livre? É possível ser um formador de espírito livre?

7.2 PRÓLOGO

A formação humana e o espírito não devem se relacionar? O que é formação? E espírito? Perguntas tão amplas merecem uma delimitação melhor. Primeiro a ‘formação’: verifica-se o ‘conceito’ de *Bildung* – que não significa tão-somente formação, como se verá adiante – presente em grande parte da obra filosófica de Nietzsche. Ainda que ele apareça de forma mais frequente em seus escritos da chamada ‘1ª fase’, considerada ‘romântica’ ou da ‘metafísica do artista’ – segundo a já canônica divisão de Eugen Fink –, é retomado muitas vezes em sua fase de ‘maturidade’ (3ª), por exemplo no *Crepúsculo dos Ídolos* (1888). Há inúmeros estudos sobre o ‘filósofo de Röcken’, felizmente. Não tantos os que se debruçaram sobre a problemática da *Bildung*. Menos ainda os que, ao fazerem isso, não tomaram como *corpus* prioritário alguma parte da série de conferências intitulada *Sobre o futuro de nossas instituições de ensino* (1872) ou da *Consideração intempestiva III: Schopenhauer como educador* (1874), mas algum(ns) escrito(s) de suas fases posteriores, especialmente de sua fase ‘madura’, inaugurada com *Assim Falou Zaratustra* (1883/1885). É o proposto aqui – este capítulo dissertativo se insere nesse ponto.

Agora o ‘espírito’: seria inviável e desumano discorrer sobre o vocábulo *Geist*, em um único texto, tentando estabelecer seu ‘conceito’, ainda mais por estar interligado a diversos outros conceitos fundamentais na história da filosofia, tornando-se difícil – senão impossível – ‘conceituá-lo’ (nesse sentido) de maneira fixa e universal. Afinal, “não é possível reconduzir a história de *Geist* a um conceito; trata-se muito mais de atualizá-lo em sua abundância, multiplicidade e em sua visível consequência de seu desdobramento ao entendimento” (OEING-HANHOFF, *apud* VIESENTEINER, s/d, p.3). Atualizando a palavra em sua abundância: no capítulo “O que os alemães estão perdendo” do *Crepúsculo dos Ídolos*, ela pode ser considerada a palavra-chave diante de suas ‘22 ocorrências tanto do radical diretamente, quanto em seu uso adjetivado ou substantivado’ (VIESENTEINER, s/d, p.3).

Seguindo esse fio condutor de não fixar uma definição absoluta a cada vocábulo – sem ‘conceituar’ –, este capítulo da dissertação intenta explorar a imensidão semântica e polissêmica deles: em vez de fechá-los a uma univocidade epistêmica, abri-los a uma pluralidade interpretativa. Para isso, o caminho adotado será tomar, da ‘solidariedade nocional’ postulada por Bachelard no 1º capítulo de sua *Filosofia do não* (1940), uma parcela: não sendo possível ou não se intentando definir ‘exatamente’ ou ‘precisamente’ um termo, noção ou conceito, e como ele jamais está sozinho ou isolado, mas existe em um meio relacional com outros, estabelecer quais são essas relações e esses ‘outros’ seria, já, atualizá-lo em sua abundância e multiplicidade, desdobrando-o ao entendimento. Juntando-se a isso uma pitada de ‘interpretação contextual’ (STEGMAIER, 2013, p.11-31), especialmente a recomendação de se ler a filologia-Nietzsche no contexto mais aberto – e não meramente hermético – que seus livros formam uns com os outros. De tal maneira, o *corpus* selecionado – da 3ª fase nietzschiana – foi: o capítulo *O que os alemães estão perdendo* do *Crepúsculo dos ídolos* (CI); os capítulos *Dos menosprezadores do corpo* e *O homem superior* de *Assim falou Zaratustra* (ZA). Os vocábulos focalizados são, prioritariamente, *Bildung* (formação/cultura) e *Geist* (espírito); interligam-se a esses como ‘solidários nocionais’ os seguintes: *Leib* (corpo), *frei* (livre), *pathos* (o que se experimenta, se sente), Dionysos, aprender, ver, pensar, falar e escrever; estes são os ‘outros’ associados que tecem um vínculo com aqueles, formando assim a ‘solidariedade nocional’ que facilita a compreensão por meio das relações intra e inter-obras, movimentando os conceitos, não os deixando solidificados. Em vez de estáticos, extáticos.

7.3 O ESPÍRITO FORMATIVO

Da mesma forma como contextualmente, em *O que os alemães estão perdendo*, *Geist* está inter-relacionado com *Bildung*, também em *Dos menosprezadores do corpo*, *Geist* está completamente interligado a *Leib*, a ponto de Zaratustra afirmar que *Geist nur ein Wort für Etwas am Leibe*, ou seja, ‘o espírito é somente uma palavra para algo relacionado ao corpo’ (ZA I, Dos desprezadores do corpo). Se o que os alemães estão perdendo é o próprio ‘espírito’, e essa desespiritualização se dá pela prevalência da política sobre a cultura (*Bildung*), notam-se dois aspectos: primeiro, a crítica da *Bildung* (formação/cultura) alemã da época vem à tona a partir da concepção de *Geist* (espírito); segundo, eles são diretamente proporcionais, quer dizer, quanto mais elevado uma,

mais o outro também se eleva. Seguramente Nietzsche, como parte de seu tão frequente jogo de ‘subversão valorativo-semântica’ *dos* e *nos* termos, não alude a *Geist* no sentido que esse teve – e ainda tem – de separado do corpo, cindido do sensível, pertencente a um mundo inteligível, ‘eterno e verdadeiro’, oriundo de um conceito metafísico platônico ‘engessado’ e hegemônico por séculos – quiçá hoje ainda em muitas partes da ‘modernidade’. Muito pelo contrário, e conforme já aprofundado em meu estudo *O espírito incorporado até nos desprezadores do corpo*, *Geist* pode continuar amplo semanticamente, significando inteligência, índole, inteligência, atmosfera cultural de uma época, **desde que** se leve em consideração essa subversão, qual seja, agora ele é incorporado, não há mais cisão entre corpo e espírito. Dessa forma, seu sentido parece aproximar-se mais de um conjunto de forças criativas e criadoras do homem, usadas para cultivar e produzir a elevação tanto do ser-humano quanto de uma determinada ‘cultura’ humana.

Sendo o ‘espírito’, agora entendido como algo do corpo, como incorporado, o que possibilita, através de um certo cultivo de forças geradoras, a elevação do homem e da ‘cultura’, quer um homem superior quer uma cultura superior precisam ter cultivado o ‘espírito’. No capítulo de ZA *O Homem superior*, conforme analisado no meu outro estudo *O valor do espírito livre: 20 mandamentos do homem superior*, o ser-humano ‘superior’ é aquele que se aproxima do – ou mesmo chega a ser um – ‘espírito livre’. A superioridade assume, assim, nessa contextualidade aberta ‘inter-obras’, relação direta com a liberdade: os mais elevados são mais livres; os menos elevados, mais cativos. Viesenteiner, felizmente, prefere traduzir esse capítulo do CI, em vez de ‘O que falta (*abgeht*) aos alemães’, ‘O que os alemães estão perdendo’, justificando a alusão do verbo *abgehen* ao que entrou em declínio, não ao que nunca se teve. Se o espírito está declinando, esse homem e sua cultura vão se tornando ‘inferiores’ e ‘presos’. Relembrando que uma das críticas à desespirtualização consiste na política prevalecer sobre a cultura – contestação evidente ao Reich de Bismark –, os ‘cidadãos politizados’ que seguem à risca os preceitos civilizatórios não passam, dessa forma, de cativos (da política) e populacho. A radical crítica genealógica da modernidade ganha, por meio de *Geist* e *Bildung*, centralidade em dois ‘conceitos’ que conseguem relacionar o chamado homem moderno, com seus valores modernos e sua cultura moderna, a um rebaixamento vital, humano e cultural típico das ‘supremas referências axiológicas que determinam o horizonte normativo e a substância ética da modernidade’ (GIACÓIA

JR., 1997, p. 11-12): os valores morais cristãos. Quanto mais atrelado a esses valores, mais preso, mais cativo, menos superior é o espírito. Quanto mais livre desses valores, menos preso, menos cativo, mais superior é o espírito.

Operando com a noção de ‘espírito’, Nietzsche realiza uma corrosiva crítica ao patamar da *Bildung* de seu tempo, contrastando ferozmente às instituições de ensino superior; percebe-se que *Bildung*, então, não apenas remete à formação daquele conjunto de forças criativas e criadoras do homem, o espírito, como também à grandiosidade, nobreza ou elevação de um cultivo desses conjuntos, de uma sociedade. Em outras palavras, *Bildung* não se limita só à formação ou educação de cada homem, mas também ao cabedal formativo, às dominantes diretrizes e produções epistêmicas ou artísticas: dessa forma cabe tanto a tradução ‘formação’ quanto ‘cultura’. Entende-se assim a ironia de que o ‘filósofo de Röcken’ se serve ao escrever ‘O que os alemães estão perdendo’: eles estão ficando sem ‘espírito’ e ‘cultura’, um povo desespiritualizado e acultural, embora cristão. Mas se vê que a leitura ficaria complicada ou comprometida se não fosse levado em conta a ‘subversão semântico-valorativa’ aplicada aos termos. Para que haja uma ‘formação’ que não seja ‘conformação’, como vinha sendo, mas uma espécie de ‘autoformação’, que respeite ‘a meta do homem no homem: formar-se a si em si mesmo’, tornando-o ‘obra de si mesmo’, Nietzsche propõe, no mesmo capítulo do CI, três tarefas afirmativas: aprender a ver, aprender a pensar, aprender a falar e escrever. A meta das três tarefas é uma cultura nobre. Elas auxiliarão, assim, em uma elevação dos instintos espírito-culturais, pondo à margem o preponderante e maldito ‘instinto de mediocridade’ (CI, O que os alemães estão perdendo 2); auxiliarão também no restabelecimento da função do *pathos* na formação humana, uma alternativa contra-conceitual para libertação corpo-espiritual. Assim se poderá formar o espírito livre, cujo exemplo – senão o maior – é Dionysos.

7.4 DIONYSOS RENASCIDO

Dionysos, deus da *metamórphosis* (metamorfose) e do *ékstasis* (êxtase), os quais remetem etimológica e respectivamente à transformação e deslocamento (sair de si), foi importado possivelmente da Trácia. O ‘primeiro’ Dionysos, segundo o sincretismo órfico-dionisíaco que ocorreu em sua entrada na Grécia, filho de Zeus e Perséfone, é chamado de Zagreu. Preferido por Zeus e destinado a sucedê-lo no governo mundial, foi escondido nas florestas do Parnaso

por precaução. Mesmo assim Hera, ciumenta do filho bastardo de seu esposo, descobriu-o e enviou os Titãs para raptá-lo. Atraindo o pequeno Zagreu com brinquedos místicos – ossinhos, pião, espelho, chocalho etc. –, os Titãs, disfarçados com pó de gesso no rosto, pegaram-no, partiram-no em pedaços, escaldaram as carnes em um caldeirão e as devoraram. Assim que Zeus soube, fulminou os Titãs, de cujas cinzas nasceram os humanos. Estes têm, portanto, dois lados: um titânico (‘mau’) e um dionísio (‘bom’). O coração de Dionysos, que ainda palpitava, foi salvo por Atená ou Deméter. Uma versão diz que Sêmele, a princesa tebana, engoliu-o, ficando grávida do segundo Dionysos. Outra diz que Zeus engoliu o coração do filho antes de fecundar Sêmele. Pouco importa, o relevante é que na atração, cozimento e morte de Zagreu estão presentes elementos iniciáticos, quer dizer, ritos xamânicos. Os Titãs, mestres iniciáticos, matam o pequeno para ‘fazê-lo renascer em uma forma superior de existência’ (ELIADE, 1975, p.215). O renascimento a partir do próprio coração faz com que a morte nada mais seja do que uma ‘*catábasis* seguida de uma *anábase*’ (BRANDÃO, 2002, p.118). As noções de metamorfose e êxtase afiguram-se estar intrinsecamente associadas ao ‘desfazer-se *de* e *em* partes’, cozimento (purificação) e renascimento. Além disso, *metamórhosis* vem etimologicamente de *morphé* (forma), tendo como um dos significados ‘mudança de forma’. *Bildung*, traduzida como ‘formação’, do latim *formationis* (ação de formar), também vem de ‘forma’ – será um indício de que devemos mudar a forma da formação? Ou mudar a formação da forma de formar? De qualquer maneira, realça a ‘trans-formação’!

Apenas recapitulando para que não nos percamos entre tanta ‘solidariedade nocional’: vimos que o espírito está ligado diretamente ao corpo e à formação ou cultura. Vimos ainda que ‘perder’ espírito seria torná-lo cativo, dependente, tolhido. ‘Ganhá-lo’ ou ‘**arrogar-se** espírito’ (CI, O que os alemães estão perdendo 1) seria torná-lo livre, nobre, elevado, leve. Logo, o espírito livre está mais próximo de uma formação/cultura exemplar (‘nobre’), da mesma forma que o espírito cativo está mais próximo de um sem-espírito e aculturado, dentro do campo semântico atribuído a *Geist* e *Bildung* nesse capítulo do CI em relação aos capítulos de ZA. Ademais, vimos ainda que são apresentadas três tarefas fundamentais ‘para as quais se precisa de educadores’, a fim de construir uma espiritualidade elevada e uma ‘cultura nobre’: ‘aprender a **ver**, aprender a **pensar**, aprender a **falar** e **escrever**’ (CI, O que os alemães estão perdendo 6). Com isso, mais vínculos aparecem: ver, pensar, falar e escrever relacionados com formação/cultura, e como esta está relacionada à autoformação, ao espírito livre, e este ao espírito,

e este, por sua vez, ao corpo; todos estão, de alguma forma, interligados. Perpassando todos esses conceitos – nascendo, morrendo e renascendo neles – está Dionysos, deus da metamorfose e êxtase, que arruína e aniquila as formas fixas, fazendo-as saírem de si, incorporando a importância da *transvaloração* dos valores hegemônicos até então (ainda hoje?), revalorando a terra até ao ponto de trazer o espírito ao corpo, sendo este o fio condutor que jamais deve ser ignorado em qualquer interpretação: talvez a maior subversão valorativo-semântica tenha início nesse ponto. Todas as demais noções – formação, cultura, ver, pensar, falar,... – a partir de agora são ressignificadas: destroçadas em pedaços, elas ressurgem novas, purificadas, subvertidas, foras de si. Muito mais intensas, vitalizadas, vívidas. Veremos como isso ocorre a partir das três tarefas constituintes da *Bildung*, iniciando por ‘ver’ ou ‘aprender a **ver**’ (CI, O que falta aos alemães 6).

7.5 VER À DISTÂNCIA

De uma maneira didática nietzschiana, a crítica ou contestação dizem muito de seu contraste, o afirmativo. O oposto do ‘aprender a ver’, o ‘não saber ver’ seria, nesse contexto, ver o mesmo em tudo: usar ‘as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores’, ter ‘sua experiência em comum com os outros’ (ABM 268), dividir todas as coisas em dualismos inconciliáveis, manter sempre a ‘objetividade moderna’ ao olhar algo. Três noções que não apenas se opõem diametralmente a essas posturas, como ainda as destroçam, mutilam, associadas – direta ou indiretamente – por Nietzsche à tarefa de ‘ver’, são: ‘arte de nuances’, ‘nascer do oposto’ e ‘*pathos* da distância’. Por meio delas brota uma outra maneira de ‘ver’.

Uma consideração anterior: a pergunta ‘Mas todo mundo já não sabe ver?’ demonstraria um apego ao ‘conceito’ comum, solidificado, estático e ‘universal’ de ver: faculdade de olhar com os olhos. Demonstraria, além disso, um desconhecimento da arte nietzschiana da subversão ressignificativa de vocábulos, a qual corrompe e perverte noções hegemônicas na ‘cultura ocidental’. Zaratustra diz: “Bendito seja esse espírito de todos os espíritos livres, a procera risonha que sopra o pó nos olhos de todos os que veem e estão ulcerados”. (ZA I, Dos desprezadores do corpo 20)

Nem todos veem, ainda que todos olhem. Mesmo os que veem nem sempre conseguem ver, à medida que sua úlcera (ocular, não gástrica?) cresce ou não sara. ‘Ver’ passa a ser, para muito além de sua denotação, a capacidade de não enxergar o mesmo em tudo; em vez de

ver a si mesmo registrado nas coisas, ver as diferenças, ainda que sutis. Para se ver, há de se servir da ‘arte de nuances’, do ‘*pathos* da distância’ e do ‘nascer do oposto’. Nietzsche mesmo afirmou: ‘Eu sou uma nuance’ (Nietzsche, EH, O caso Wagner 4).

A palavra ‘nuance’ também se revela polissêmica, e além de sua acepção ‘sutileza’, ‘diferença sutil’, em outra de suas acepções significa ‘cambiante’, quer dizer, ‘que muda’, ‘que altera’, ‘que se transforma’. Recordar-se de Dionysos e sua arte de se metamorfosear? Mestre de nuances. O problema de igualar tudo, considerar muitas coisas como sendo a mesma coisa, ‘essencializar’, fixar, universalizar, para Nietzsche, é esquecer ou não perceber o caráter transitório, passageiro: devir do mundo, da vida, do homem. Até o ‘eu’ é contestado a partir daí: “(...) e nós mesmos não somos nada senão o que experimentamos deste fluxo a cada instante. Mesmo ali onde pretendemos mergulhar no fluxo de nosso ser aparentemente mais singular e pessoal, a proposição de Heráclito permanece válida”. (AS 223)

Não é por acaso a referência a Heráclito de Éfeso, o qual, além de seu desprezo orgulhoso pela plebe, por mestres, pelos filósofos de seu tempo e pela religião, atribuiu extrema valoração ao fogo – Dionysos é escaldado em água fervente, Zeus ‘fulmina’ os Titãs, de cujas cinzas nascemos –, ao combate, aos paradoxos e ao devir, ao fluxo incessantemente mutável. Até quanto aos costumes e modos de viver e agir, *homogeneizar* atrofia a visão – ‘odeio os hábitos **duradouros**, penso que um tirano se me avizinha e que meu ar fica **espesso**’, tanto em relação aos ‘modos de vida’, como a ‘um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única’ (Nietzsche, GC IV). A nuance nega o homogêneo. Nega o imutável. Nega o eterno, o perene metafísico. E ao tanto negar, é afirmativa. Afirma outra maneira de ver. De valorar, mormente o corpo, a terra e a vida.

Aprender a **ver** – acostumar o olho à calma, à paciência, a permitir que as coisas se nos aproximem(...). Essa é a **primeira** propedêutica à espiritualidade: **não** reagir imediatamente a um estímulo, mas sim tomar gosto pelos instintos inibidores, pelos instintos que sabem separar. (CI, O que os alemães estão perdendo 6)

A paciência para não agir, ou melhor, não ‘re-agir’ quando atingido por um estímulo, é marca de um espírito livre, que se libertou

do cativeiro das reações. Uma alternativa ao conceito de ação é *pathos*, ainda mais o *pathos da distância*. ‘Se esse processo torna o homem experimentado conquistando um *pathos*, é exatamente esse excesso de vida que também o mantém afastado das moscas da feira, ou seja, o sentimento de *distância*’ (VIESENTEINER, 2010, p. 210-211) que ‘é o pressuposto fundamental de toda virtude aristocrática’ (GERHARDT, 1988, *apud* VIESENTEINER, 2010, p.211). ‘*Pathos da distância*’ é uma ‘reverência’ que a ‘alma nobre’ tem ou deve ter ‘diante de si mesmo’ (ABM 287). ‘O indivíduo soberano é capaz de *abranger com o olhar* (...), ou seja, ele também possui um germe daquele *pathos da distância* em relação à própria moralidade’ (VIESENTEINER, 2010, P.210). Afinal, ‘o *pathos da distância* está no fundo mais íntimo de cada sentimento’ (FP 1 [10], KSA 12 12) e ‘nuance’ é ‘*pathos da distância*’ (ABM 257). Não reagir mostra-se, assim, bem distante de uma insensibilidade, de uma ‘objetividade moderna’. Pelo contrário, muito mais próximo de um excesso sensitivo capaz de, paradoxalmente, **na** situação, ao permitir a aproximação das coisas, deixando que elas se acheguem, olhar distanciado **da** situação.

Um olhar matizado pelos câmbios das nuances verá inclusive que aquilo considerado cindido e inconciliável para a metafísica socrático-platônica, como corpo e espírito (ou alma), razão e emoção, bem e mal, vida e morte, jamais um surgindo a partir do outro; podem, na verdade, não serem nem separados, muito menos inconciliáveis, tampouco ‘inderiváveis’. Contrária à visão de Parmênides de Eleia, apropriada por Platão e sua metafísica consequente, de que ‘o ser é e o não-ser não é’, sendo ilógico e impossível que o ‘ser’ seja e não seja ao mesmo tempo, o ‘nacer do oposto’ não só permite como valoriza isso: a intercambialidade, interpenetração, confluência, simultaneidade dos opostos. Em uma visão ‘além do bem e do mal’, os dualismos vão por terra. Inúmeras citações de Nietzsche são exemplos disso. A seguir algumas: “Descontado o fato de que sou um *décadent*, sou também o contrário disso”. (EH, Por que sou tão sábio 2, KSA 6.266). “(...) para alguém que é tipicamente saudável uma doença pode, ao contrário, até ser uma **estimulação** enérgica à vida, a viver mais”. (EH, Por que sou tão sábio 2). “O que um filósofo exige de si mesmo em primeiro e último lugar? Superar em si seu tempo”. (CW, Prólogo)

O capítulo *O homem superior* da obra ZA é dividido em 20 seções, das quais extraí, no capítulo anterior intitulado *O valor do espírito livre: 20 mandamentos do homem superior*, um ‘mandamento’ incitado ou sugerido em cada uma, de modo que o homem superior veja como espírito livre, torne-se um espírito livre, seja-o. Diversos

mandamentos associam-se ao aprender a ver, seja por sua ‘cambialidade’ (arte de nuances), por seu distanciamento (*pathos* da distância) ou por sua ‘reversibilidade’ (nascer do oposto). Entre eles o 1º: afaste-se da praça pública; o 3º: não se pergunte ‘como se conserva o homem?’, mas sim ‘como será o homem superado?’; o 4º: tenha algum valor – não aquele valor perante testemunhas, mas valor de solitário, valor de águia: daquele que não tem nenhum deus por espectador; o 5º: o mal é a melhor força do homem, por isso o maior mal é necessário para o maior bem; o 6º: não ame o próximo, ame o distante; o 9º: avive uma salutar desconfiança do povo e dos letrados, mantendo ocultas suas razões; o 12º: em todo criador há sujeira e imundície: é que ele teve que ser mãe; deve purificar a alma aquele que dá à luz; o 13º: não exija de si o que é inacreditável, tampouco ponha a santidade onde seus ancestrais tenham imperfeições.

7.6 PENSAR DANÇANDO

É no mínimo surpreendente a metáfora usada para simbolizar como se *aprende* a pensar: a dança. Pensa-se ‘bem’ dançando. Dança-se com o corpo todo, não só com as pernas. Seria melhor, então, o pensamento sair ‘da cabeça’?

“(…) o pensar tem de ser aprendido tal como o dançar tem de ser aprendido – como uma forma de dança”. (CI, O que os alemães estão perdendo 7)

A dança também marca intensa presença entre os ‘mandamentos’ do homem superior de ZA. Além de nítida conexão com o corpo, ao passo de ser impossível se imaginar uma dança sem o corpo – o pensar também deveria ser assim? –, percebe-se certa preponderância valorativa do leve, ágil, fluido, ‘cambiante’, comparado ao estático, imóvel, rígido, estável. Interessa notar que Zaratustra atribui ao corpo a qualidade de ‘grande razão’, enquanto a mente – ou espírito ou alma – seria a ‘pequena razão’.

Corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. (...) Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Sem se prender a uma compreensão objetivante do corpo, Nietzsche vê nele especialmente o **movimento**, com forças criativas diversas, com impulsos em confronto permanente. Não seria exagero afirmar que ‘não há um corpo, mas uma multiplicidade de corpos em contínua mudança’ (BARRENECHEA, 2009, p.20-21). Nesse contexto Nietzsche o retrata como jogo de opostos – o corpo aprendeu a ‘ver’ então? –: ‘O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor’ (ZA I, Dos desprezadores do corpo). Embora a maleabilidade do pensar seja enorme, é na maleabilidade do corpo que se busca inspiração para razões e pensamentos elevados. Para permitir o fluxo, a fluidez, o movimento, tem que se abolir o que fecha, enclausura, reprime. Daí a aversão aos sistemas, ainda mais quando ortodoxos – se é que existe algum sistema que não seja ortodoxo!

“Desconfiamos de todos os homens de sistema, os evitamos cuidadosamente – a vontade de sistema é, ao menos para nós pensadores, algo que compromete, uma forma de imoralidade”. (Nietzsche, FP 1888, 15 [118])

Dos 20 ‘mandamentos’ incitados no capítulo ‘O homem superior’, ao menos três referem-se diretamente à dança – Nietzsche muitas vezes se refere ao próprio Zaratustra como ‘bailarino’ –, fora um que alude indiretamente a ela, ao enaltecer a celeridade e agilidade das pernas e pés. Vamos a eles: 17º: levante a perna, o coração e a cabeça, bailarino: corra e dance – a maneira de se movimentar revela seu caminho; 19º: ‘É preferível estar doido de alegria a estar de tristeza; é preferível dançar pesadamente a andar tropegamente’ (ZA, O Homem superior 19); 20º: dance à vontade, de preferência por cima de sua cabeça, e com um belo sorriso. Vê-se ainda como estão fortemente associados à dança o riso e a alegria, de modo praticamente inseparáveis – é ao menos estranho cogitar alguém dançando e, ao mesmo tempo, triste e chorando. As celebrações dionisíacas envolviam *kátharsis* (purificação) advinda de muita dança – e celebração – regada ao néctar das videiras, o vinho.

Essa forma de pensar dialoga de maneira contrastiva com o ‘pensar metafísico’ ou a ‘racionalidade conceitual’ instaurada por Sócrates e Platão, baseada no ‘conceito’ (fixo e universal), como também nos conceitos de ‘sujeito’ e ‘objeto’, ‘causa’ e ‘consequência’, e que foi hegemônica no pensamento ocidental – não só filosófico – por milênios, quem sabe até hoje.

“Temos que aprender a **pensar de outra forma** – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: **sentir de outra forma**”. (NIETZSCHE, A II 103)

Esse é o desafio que Nietzsche lança aos espíritos livres, e que ele, como espírito livre, inicia o combate. Contenda áspera, artilosa e arriscada, que só pessoas com muito espírito, muito livres da moral hegemônica, muito autoformadas e cultivadas têm a capacidade de enfrentar, afinal “(...) em palavras eternizadas, duras como pedras, é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra”. (A 47)

O 11º ‘mandamento’ *Do homem superior* alude ao mesmo ponto: “nada faça ‘devido a’, ‘porque’ ou ‘por causa de’; tape os ouvidos a essas palavras falsas”. Essas três locuções, como várias outras – visto que, porque, que, já que, como, haja vista, por, pois, pois que, dado que, porquanto, uma vez que – são (para a gramática normativa) conjunções ou locuções conjuntivas denotativas de causa, quer dizer, estabelecem a relação causa-consequência. Para escapar dessa ‘teia metafísica’ seria necessário um pensamento – e uma linguagem? – assistemático e não-conceitual, ditirâmico (ditirambo, etimologicamente, é um poema cantado em honra a Dionysos), poético, dionisíaco. Por isso Nietzsche indaga: ‘O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática?’ (ABM 34) ‘Crer na gramática acontece quando se reificam as palavras, na suposição de que elas designam entidades exteriores à linguagem.’ e (...) ‘supor uma coisa por trás das palavras é na verdade instituir um outro mundo, um duplo do mundo’ (ROCHA, 2003, p.19-20). Para Nietzsche, a crença metafísica da existência de um substrato permanente (o ‘ser’ ou a ‘essência’) por detrás do fluxo do devir estaria na base dessas suposições gramaticais. Ao se negar esse ‘além’ e essa ‘homogeneidade inexistente’, seria conveniente negar-se também suas formas de se expressar, tanto por pensamentos quanto por palavras. É possível? Que luta, hem, espíritos livres!

7.7 FALAR E ESCREVER EM CENA

Embora apenas quatro linhas tratem especificamente do ‘aprender a falar e escrever’ no capítulo ‘O que os alemães estão perdendo’, as implicações da dança continuam e, com ela, múltiplas associações:

– Em verdade, não se pode subtrair da **educação nobre** a **dança** em todas as suas formas: poder dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; eu diria ainda que também se precisa

poder dançar com a *pena*. – Que é preciso aprender a *escrever*? – Mas neste ponto eu me tornaria plenamente um enigma para os leitores alemães... (CI, O que os alemães estão perdendo 7)

Se um dos sentidos de ‘dançar’ é ‘bailar’, ‘movimentar-se’, ‘deslocar-se’, então dançar com os conceitos e as palavras pode ser interpretado como movimentá-los, deslocá-los de seu sentido usual, brincar com suas polissemias e abundâncias semânticas. O estilo dançante de falar e escrever seria, em uma palavra, teatral; como também, cantante ou ditirâmico; ou ainda, performático. Deleuze considera Nietzsche um ‘homem de teatro’, um introdutor do teatro na filosofia e, com isso, de novos meios transformadores da expressão filosófica. A obra ZA seria o auge desse ‘estilo teatral’, ‘um livro daquele e para aquele que, onde pode *adivinhar*, detesta *deduzir*’ (ZA III, Da visão e enigma 1), ‘daquela e para aquele que pensa ter pouco valor o que precisa ser provado’ (MACHADO, 1994).

A representação – ou encenação –, por sinal ligada à noção etimológica de êxtase – sair de si –, está conectada à ideia de ‘mundo como aparência e devir’ de Nietzsche, no qual os opostos, as contradições, o múltiplo convivem em um ente: – *você é sempre outro, aliás* – (GC IV). Brincar com os conceitos e palavras passa necessariamente pela brincadeira com o conceito e a palavra ‘eu’. Desmembrando-se em múltiplos – como Dionysos? –, a capacidade de falar e escrever de forma vivaz e cativante aumenta. Será que por isso Fernando Pessoa se desmembrou – multiplicou? – em heterônimos? Quanto mais máscaras, melhor. Se para a ‘boa consciência’ metafísico-platônica, a ‘essência’ é o mais valioso, recriminando e censurando as máscaras; para a ‘boa consciência’ nietzschiana, como a ‘essência’ não existe, só a aparência, quem conquistou certa ‘sabedoria de vida’ sabe ter ‘prazer com a máscara, a boa consciência de tudo o que é mascarado’ (GC, prefácio). Quem conhece o *pathos* do excesso de vida torna-se capaz de se dissimular no seu contrário, atribuindo qualquer forma – ou forma alguma – ao seu ‘caráter’, tendo conquistado suficiente independência, liberdade de espírito – espírito livre – para isso. O extremo oposto do homem moderno de ‘sólida reputação’, que precisa manter seu ‘caráter imutável’.

O 14º mandamento d’*O homem superior* lembra: ‘não fique atemorizado, embaraçado ou envergonhado por ter falhado em uma partida; continue jogando e enganando-se como se deve jogar e se

enganar’. Assim, mostra-se valoroso “declarar-se a qualquer momento *contra* a sua opinião prévia e ser desconfiado em relação a tudo o que em nós quer se tornar *sólido*” (GC IV). Não é possível formar a si mesmo, cultivar-se, dar estilo ao próprio caráter, se mantendo fiel a ele. ‘É preciso o *pathos* da distância em que a independência alcançada pelo espírito possa não mais se prender sequer a si mesmo: o exercício do cultivo sobre si, pois, é um *direito* a ser conquistado’ (VIESENTEINER, 2010, p.218).

Dionysos reúne, em si, um *Geist* (espírito) capaz de uma *Bildung* (formação/cultura) nobre, a qual é a finalidade de suas 3 tarefas associadas. Aprender a ver – Dionysos **não vê o mesmo em tudo**: ‘renasce’ vitalizado de seu oposto (a morte); pelo ‘*pathos* da distância’ se distancia da ‘visão ordinária’, alcançando outros estados de (in)consciência, de espírito (e de corpo); pela ‘arte de nuances’ consegue se entusiasmar, ser levado por um ‘transporte divino’, admirar-se e se sensibilizar perante os detalhes da existência. Aprender a pensar – Dionysos não pensa por meio da ‘racionalidade conceitual’; pensa com a grande razão, o corpo, e mediante isso cultiva e vivencia múltiplos ‘eus’, morrendo e renascendo em vida. Aprender a falar e escrever – Dionysos não fala com palavras crucificadas, fixas e universais; fala dançando, baila com as palavras e conceitos. Acima de tudo, fala cantando, atribuindo ao ato de falar seu caráter ditirâmico, sonoro, sedutor. Para Dionysos, formar é, antes de mais nada, se ‘trans-formar’, ainda que para isso tenha que se ‘dis-formar’. Ele não suporta se ‘con-formar’. Nem meramente se ‘re-formar’, mantendo as bases principais. Formar-se para o Estado, a ciência ou o mercado é se ‘de-formar’. Eles pouco importam a Dionysos. A contradição, para ele, não é inaceitável, é bem-vinda: percebe que ‘in-formar’ e ‘dis-formar’ podem e devem conviver. É o mascarado por excelência. Acima de tudo, como fogo que se eleva e vendaval que rasga, intenta se formar profundo e elevado, simultaneamente (sim, isso é possível!), varrendo o que é morto. Formar-se para si, se ‘auto-formar’. Para não se ‘con-formar’. É possível se formar um espírito livre? Eis Dionysos se metamorfoseando. E ainda ri disso. Rir: o maior engenho ‘trans-formador’. Uma metamorfose – outra **metaformação**.

8. BREVIÁRIO III: UM (TRANS)FORMADOR DE ESPÍRITO LIVRE

No devir, conhecimento em si é impossível; como é possível, portanto, conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão.

(NIETZSCHE, KGW VIII, 7 [54])

Busca-se um formador capaz de, primeiramente, ser a meta do homem no homem: formar-se a si em si mesmo. Para isso, é indispensável ter os pés ligeiros, ainda mais no que seja espiritual. Assim, cultiva as forças criadoras, capacita à leveza e à jovialidade. A política não pode, para ele, prevalecer sobre a cultura – seria desespiritualização, e já basta de atrofia do instinto do espírito: fragmentações humanas e humanos fragmentados. Basta da independência das partes em relação ao todo, da desagregação dos instintos, da saturação sem sentido dos detalhes. Buscam-se naturezas de interesses plenos e profundos; não os do Estado e do mercado. Afinal, cultura e Estado são opostos: Estado cultural é só uma ideia, e uma ideia moderna. Tal formador não vai formar para que o formando responda à pergunta: “qual profissão?” – jovens úteis e utilizáveis a serviço do Estado e da ciência já há aos montes.

Precisa-se de um formador sério: não a seriedade carrancuda, pesada e brava; uma seriedade que vem da jovialidade do espírito, afinal a seriedade é um privilégio daqueles que são suficientemente capazes de se manterem joviais. E a jovialidade, essa é o que há de mais incompreensível em nós. Trata-se de uma conquista, não de um dom. Já que algo cresce e se intensifica a partir de sua própria oposição, aquele que padeceu um lento e doloroso processo de rispidez, mas que, ao fim disso, acumulou um excesso de forças regenerativas, esse conquistou a jovialidade. É esse o solitário que se recuperou da seriedade, sendo capaz da nobreza espiritual, que nada mais é do que absoluta leveza e jovialidade perante o caráter global da existência. Afinal, grande não é o que predomina, e sim o que não sucumbe diante da oposição, se tornando ainda mais fecundo e intenso a partir dela. Se é no ferimento que se encontra a força curativa, o longo e doloroso processo sério é necessário para a conquista da jovialidade. Se a seriedade é um privilégio dos que são capazes de se manterem joviais; a jovialidade, por sua vez, é o privilégio dos que são suficientemente sérios. Por isso a

incompreensão da jovialidade. Busca-se, portanto, um formador que seja sério à sua maneira: a fórmula enigmática dos que são suficientemente saudáveis, pobres por abundância e joviais por seriedade. Enfim, um formador sério com as coisas efetivamente espirituais tem a necessária leveza e a imprescindível jovialidade.

Para se construir uma espiritualidade elevada, busca-se um formador em sintonia com a transvaloração de todos os valores: que aprenda a ver, a pensar, bem como a falar e escrever. Aprender a ver é a primeira propedêutica à espiritualidade: ter gosto pelos instintos pacientes, que sabem esperar, não reagindo imediatamente a um estímulo; isso é nobre. Toda não-espiritualidade ou vulgaridade assenta-se na incapacidade de resistir a um estímulo. “Ver” não é apenas olhar, mas um olhar distanciado da situação na situação, o que permite que as coisas novas, estranhas, se acerquem e sejam, permite estar aberto diante de cada pequeno fato, permite lançar-se a todo instante numa serenidade marcante, permite expor-se sem reações: isso é a conquista da arte de nuances. Aprender a pensar é via dança: um educador tem que dançar não somente com os pés, mas com os pensamentos, com os conceitos. A jovialidade da dança, transbordante de leveza e ligeireza, possui dedos para nuances: percebe que o sentido de algo pode sempre ser deslocado: nunca válida ou iguala um conceito em quaisquer situações.

Busca-se um formador que veja as diferenças, as nuances, não o mesmo em tudo. E, óbvio, que aprenda a falar e escrever, afinal são uma única e mesma tarefa. Tanto a fala quanto a escrita precisam ser vivas. Para isso, não basta haver linguagem, é preciso *performance*, desempenho, interpretação, atuação. Que se escreva ou se fale com vida, com gesto, com presença, com atenção: em suma, com potencialidade e intensidade; ademais, com sedução; e ainda, com sangue.

Logo, precisa-se de formador que seja, simultaneamente: um macaco – jovial, leve e ligeiro; uma formiga – paciente, não reativo; um filhote de coite – receptivo ao novo, sempre brincalhão; um dançarino – com pés ligeiros para a dança da vida; um ator – expressivo e sedutor; um poeta – de mente ágil e fluida. Necessita-se, urgente, de um formador de espírito livre! Que se torna quem ele é, aprendendo a sê-lo. E se transforma. Inspirando o outro a se transformar – por *conta própria*.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS: NAVEGAÇÃO EM CURSO

Verdade não é, por conseguinte, algo que existiria aí e poderia ser encontrado e descoberto, mas sim algo a ser criado e que dá nome a um processo, mais ainda, a uma vontade de subjugar que, em si, não tem fim: insinuar a verdade como um *processus in infinitum*, um determinar ativo, não um tomar consciência de algo que seria “em si” fixo e determinado. Eis um lema (Wort) para a “vontade de poder”

(NIETZSCHE, KGW VIII, 9 [91]).

O projeto de mestrado, estudar o ‘espírito livre’ em Nietzsche (e suas contribuições à formação humana), levou-me a mergulhar e vasculhar em um oceano filosófico-pedagógico – em relação àquele ao qual inicialmente havia me proposto – maior e mais profundo: o *logos* (discurso, razão, valor) sofista. Intento no doutorado prosseguir e aprofundar essas “implicações genealógicas” que se abriram não só a partir do “objeto” inicial, mas ao longo do percurso reflexivo, o qual questionou e pôs à prova o projeto “pré-estipulado”. Como não almejo seguir cegamente uma verdade, é preciso constantemente questionar e pôr à prova minhas próprias convicções, inclusive a respeito deste trabalho. Por isso, a alteração da rota pré-dada só engrandece e fortalece meu “conhecimento” acadêmico e vital.

Em seus escritos, Nietzsche tanto pergunta se é possível falar em espíritos livres (ou em tais filósofos) (KSA 12, *apud* PASCHOAL, 2009, p. 158) e se esses já existiram (ABM 211); quanto se apresenta como arauto e precursor deles (ABM 203), ou se refere a eles como realidade (HH I, prefácio); como ainda ele próprio se identifica como espírito livre (ABM 44). Seria viável explicar-lhe a essência, justificar um sentido único – sem homonímias e contradições – desse tropo tão díspare e metamórfico? Seria viável analisá-lo buscando seu referente na “realidade”, quer dizer, a partir de uma visão *representativa* da linguagem? Essa linguagem representativa não é senão a que se baseia na verdade ontológica, estruturada nos conceitos incondicionados de ser, fundamento e razão. Outra verdade é possível? Outra linguagem é possível?

Em minha hipótese dissertativa, seria uma análise restrita considerar o ‘espírito livre’ um conceito, no sentido aristotélico do

termo. Isso basicamente devido ao fato de não haver uma essência imutável no tropo nietzschiano – não há como fugir das sutilezas da interpretação –, nem mesmo um referente preciso na chamada ‘realidade’, muito menos respeito ao princípio da não-contradição. A concepção de linguagem da árvore genealógica Sócrates-Platão-Aristóteles é, dessa forma, insuficiente, ou no mínimo inadequada para uma experimentação e aproximação da linguagem nietzschiana expressa na figura emblemática ‘espírito livre’. Penso então, a partir de uma abordagem genealógica (tão valorizada e empregada por Nietzsche), para melhor entender e se aproximar do espírito livre, “conhecer” melhor o *logos* sofista – um “conhecimento” que valore o afetivo-perspectivo e o signo, não a epistemologia moderna ou a apreensão do “objeto” pelo “sujeito” via razão mental. Nunca é demais lembrar que desapareceram quase por completo os escritos dos Sofistas, e que suas ‘doutrinas’ chegaram até nós principalmente por seus refutadores: Platão e Aristóteles. “Como há poetas malditos, também houve pensadores malditos, e estes foram os Sofistas.” (ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 9).

Esse projeto dissertativo foi se definindo e clareando no percurso, à medida que apresentava indícios de uma busca por outra verdade na linguagem – menos ontológica e metafísica, menos baseada nos conceitos de ser, incondicional e razão, menos dependente da lógica clássica. Um dos indícios era o questionamento do princípio aristotélico da não-contradição. Outro indício era a tentativa, ao escrever, de usar uma linguagem conforme com a crítica nietzschiana à linguagem substancial baseada em ‘sujeito-objeto’ e ‘causa-consequência’. Mais um indício era a escolha de trechos do ‘Assim falou Zaratustra’ como *corpus* principal, já que essa obra é provavelmente a menos conceitual, a mais narrativo-metafórica e “anômala” do filósofo alemão.

Onde se poderia encontrar um elo mais firme a esses elementos esparsos de uma linguagem não-ontológica? Decidi, então, “fundamentar” melhor aquilo de que realmente estou tratando, ou seja, qual linguagem efetivamente seria essa. Para isso, foi preciso analisar genealogicamente o conflito filosófico ‘ontologia *versus* antiontologia’, personificado em Parmênides de Eleia e no sofista Górgias. Nietzsche revolucionou posições tradicionais sobre a moral, a verdade e – até mesmo – a filosofia, criticando corrosivamente as bases ontológicas e metafísicas milenares da civilização ocidental. Minha hipótese é, portanto, que ele genealogicamente atua (experimenta, apropria-se, explora) mais no *logos* sofista que no *logos* ontológico.

Pressente-se claramente o universo que se abre a partir dessa dicotomia e dessa ‘linhagem genealógica’. Embora esteja esboçada essa tese proposta, percebe-se o tamanho do alcance que o escopo ganhou com esse ‘fio condutor’: o discurso sofista. Será preciso aprofundar pormenorizadamente a releitura e reapropriação nietzschiana dos sofistas – em especial da linguagem sofista, ou da concepção linguística dos sofistas. As poucas referências a eles nos Fragmentos Póstumos nietzschianos sempre são enaltecedoras, como esta a seguir: “(...) os Sofistas afloram a primeira *crítica da moral*, o primeiro *olhar penetrante* sobre a moral. (...) Cada progresso do conhecimento epistemológico e moral *recuperou* os Sofistas...” (NIETZSCHE, 1977, p. 83-84).

Minha intenção no doutorado é inclusive passar ao menos um ano na França, visando conhecer Barbara Cassin e Gilbert Romeyer-Dherbey, dois dos maiores estudiosos responsáveis pela reinterpretação dos Sofistas à margem da visão de enganadores e pseudofilósofos que nos contaminou por milênios, devido a uma posição canônica herdada do Platonismo (embora Platão também tenha sido um “ator” que se constituiu por polifonias). Se for possível, conhecer também a Alemanha e os ‘Arquivos Nietzsche’. Assim como Górgias escreveu um *Elogio de Helena* e uma *Defesa de Palamedes*, visando alterar a opinião pejorativa deles – este por traição, aquela por adultério –, quiçá também seja necessário, se não um *Elogio do Discurso Sofista*, ao menos uma *Defesa da Retórica*. Em relação a Nietzsche, pode ser conveniente, se não um *Elogio da Crítica*, ao menos uma *Defesa de Outras Perspectivas*. Quanto à Formação Humana, não seria engrandecedor, se não um *Elogio do Discurso Narrativo-poético*, ao menos uma *Defesa da Arte de Falar*?

Da mesma forma como uma opinião única prevaleceu por séculos a respeito de Helena e Palamedes, um discurso único sobre os Sofistas preponderou – se é que ainda não prepondera – por séculos; e, não seria exagero dizer, é muito incipiente uma interpretação de Nietzsche que não parta da dialética, mas vasculhe a genealogia da separação platônica (e mesmo aristotélica) entre dialética e retórica, filosofia e sofística. Se Nietzsche deprecia e ridiculariza muito a filosofia – e os filósofos ‘oficiais’ – feita até então, com raras exceções, e anuncia algumas vezes os ‘novos filósofos’, que não serão apenas ‘grandes cabeças’, mas corpos saudáveis e instintos fortes, como se esquecer da expulsão dos sofistas da filosofia, expulsão iniciada por Platão e continuada por Aristóteles?

Este trabalho, que será desenvolvido no doutorado, partiu do tropo ‘espírito livre’ em Nietzsche e suas contribuições à formação humana; no desenrolar da pesquisa, notou-se que ‘espírito’ (*Geist*) em Nietzsche não significa o mesmo que para a metafísica clássica. O vocábulo foi ressignificado, subvertido, recriado. Segundo Nietzsche, para criar novos valores, é preciso primeiro destruir antigos que não cumprem mais seu papel. Se para o *logos* ontológico haveria algo essencial e um referente em qualquer conceito, inclusive no de *espírito*, que o manteria imutável em essência; para o *logos* sofista, a linguagem não é representativa do de fora, senão criativa e criadora – até de ‘realidades’. Da perspectiva de uma nova verdade nietzschiana, a convicção é mais inimiga do que a mentira, a ilusão pode – e deve – fazer parte das condições de vida, uma hierarquia dos afetos prepondera à epistemologia racional, a perspectiva mostra-se mais sábia que o incondicional, o paradoxo gera mais força que a não-contradição.

Em resumo, na visão ontológica: o discurso diz o ser, comemora o ser; na visão sofista: o discurso faz ser, ou seja, o ser é um efeito do dizer. Em outras palavras: no primeiro caso, “o de fora se impõe e impõe que se o diga”; no segundo, o discurso “produz o de fora” (CASSIN, 2005, p. 63). Eis a dificuldade a que me proponho agora e adiante: não meramente estudar o tropo ‘espírito livre’ como um objeto imposto de fora, com um ser anterior que deve ser representado, revelado, dito ou comemorado. Fazendo isso, eu estaria discursando ontologicamente sobre um *logos* que defendo ser não-ontológico. Pretendo, ao discursar *sobre* um provável *logos* sofista, discursar **com** um *logos* sofista; quer dizer, ainda que de forma dissertativa, servir-me da linguagem que faz ser, que é um efeito do dizer. Assim, a linguagem usada será, se não aplicação do estudo feito, fabricante do efeito-mundo almejado: uma outra formação. Formação que supere a supremacia do incondicionado, do intelectivo, do não-contraditório e do fundamento originário. Formação corajosa para navegar nas incertezas das condições e perspectivas, do corpo e seus afetos, do paradoxo e antilogias, da *performance* e criação. Formação que não acate *uma* verdade, mas *crie* – performaticamente – verdade(s). Formação que não explique e justifique o que são “espíritos livres”, mas crie condições para que eles – de fato – existam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESCRITOS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Briefwechsel. Kritische Studienausgabe (KGB).** Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975-1993.

_____. **Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Herausgegeben (KSB)** von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Herausgegeben (KSA)** von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. **Werke. Kritische Studienausgabe (KGW).** Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1967-1995.

Versão digital das edições críticas de Colli e Montinari revisadas filologicamente: <http://www.nietzschesource.org/>. Acessado em 08 de Abril de 2014.

TRADUÇÕES DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém.** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **O Crepúsculo dos Ídolos. Ou como se filosofa com o martelo.** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Aurora.** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

_____. **Humano, demasiado Humano. Um livro para espíritos livres.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Da Retórica.** Trad. Tito Cardoso e Cunha. 2ª ed. Lisboa: Ed. Vega, 1999.

_____. **Genealogia da moral. Um escrito polêmico.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

_____. **Ecce Homo. Como alguém se torna o que é.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

_____. **Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.

_____. **O nascimento da tragédia. Ou helenismo e pessimismo.** Trad. J. Guinsburg. Coord. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.

_____. **Obras Incompletas.** Tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores). Vol. I e II.

_____. **Oeuvres Philosophiques Complètes. Écrits Posthumes.** Paris: Gallimard, 1977.

ESCRITOS SOBRE OS SOFISTAS

CASSIN, Bárbara. **A Performance antes do performativo. Ou a terceira dimensão da linguagem.** Trad. Luana de Conto. Revista Letras, número 82, p. 11-46. Curitiba: Ed. UFPR, set./dez. de 2010.

_____. **O Efeito Sofístico. Sofística, filosofia, retórica, literatura.** Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____. **Ensaaios sofísticos.** São Paulo: Ed. Siciliano, 1990.

DHERBEY, G. **Os sofistas.** Lisboa: Edições 70, 1986.

DIELS-KRANNZ (DK). **Die Fragmente der Vorsokratiker.** Zürich: Weidmann, 1989.

GUTHRIE, W.K.C. **Os sofistas.** Trad. João R. Costa. São Paulo: Ed. Paulus, 1995.

KERFERD, G.B. **O movimento sofista.** Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

PLATÃO. **Fedro.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Górgias.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. **Teeteto e Crátilo.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 1988.

_____. **Protágoras.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

OUTROS

ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. **“Interesse pelo Corpo” in: Dialética do Esclarecimento.** Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Trad. do grego: Giovanni Reale; trad. do italiano: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, vol.II.

_____. **Ars Rhetorica.** Org. Sir. W.D. Ross. London: Oxford University Press, 1975.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

BRANDÃO, Junito de Souza. “**Dioniso ou Baco: o deus do êxtase e do entusiasmo**”. In Mitologia Grega. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

CASARES, Manuel Barrios. O “**giro retórico**” de Nietzsche. In Cadernos Nietzsche 13, p. 7- 36, 2002.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

CURADO, Eliana F.C. **O movimento sofista e o ensino da areté**. Tese de doutorado, Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Goiás-GO, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Lisboa: Ed. 70, s/d.

_____. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

ELIADE, Mircea. **Birth and Rebirth**. New York: Harper and Row, 1975.

ENGLER, Maicon Reus. **Górgias e a retoricidade. Onipresença e onipotência da capacidade retórica**. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas-RS, 2012.

FINK, Eugen. **La filosofía de Nietzsche**. Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

FOGEL, Gilvan. Por **que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar**. In Cadernos Nietzsche 13, p. 89-115, 2002.

FOLSCHEID, Dominique e WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia filosófica**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GERHARDT, V. **Pathos der Distanz**. Stuttgart: Reclam, 1988.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. **Introdução**. In STEGMAIER, op. cit., 2013.

_____. **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1997.

_____. **O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão**. In Cadernos Nietzsche 3, p. 23-36, 1997.

HAAR, Michel. **Vida e Totalidade Natural**. In Cadernos Nietzsche 5, p. 13-37, 1998.

HARDT, Lúcia Schneider. **A educação em Nietzsche e o enfrentamento das totalidades**. In Educação, Porto Alegre, v. 36, n. 3, p. 344-351, dez. 2013.

_____. **Entre as manobras da mão e do espírito. O assombro da formação humana**. In Educação e Realidade, Porto Alegre, v.38, n.3, p.769-788, julho-set. 2013.

_____. **Um encontro inesperado e insólito: dos abismos da existência às ressonâncias do espírito livre**. In: 32ª Reunião Anual da ANPED, 2009. Caxambu-MG: Sociedade, Cultura e Educação: novas regulações, 2009.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva e FL Gama Design Ltda, 2009.

MACHADO, Roberto. **Arte e Filosofia no ‘Zaratustra’ de Nietzsche**. In Artepensamento. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MARCUSE, Herbert. **Contra-revolução e revolta**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARQUES, Antonio. **A Filosofia Perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

MARTON, Scarlett. **Uma ética nietzschiana**. In <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/08/uma-etica-nietzschiana/>, consulta feita em 12/11/2012.

_____. **A Irrecusável busca de sentido**. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

_____. **Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001.

MÜLLER, Enrico. **Entre logos e pathos: o antiplatonismo platônico de Nietzsche**. In *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.13, p. 41-56, dez. 2012.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1977.

OEING-HANHOFF, L. et all. **“Geist”**. In: Ritter, J. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972. Apud VIESENTEINER, op. cit., s/d.

OLBRECHTS-TYTECA, L; PERELMAN,C. **Tratado da argumentação. A nova retórica**. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2009.

PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PESSOA, Fernando. **Poemas Completos de Alberto Caeiro**. São Paulo: Martins Claret, 2006.

PIMENTA, Olímpio. **Existem espíritos livres entre nós?** In *Cadernos Nietzsche* 33, p.165-180, 2013.

PREZOTTO, Joseane. **Dissoi Logoi: sofística e linguagem**. Dissertação de mestrado, Pós-graduação em Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná-PR, 2009.

RICCI, Ana Paula. **Escolha e Seletividade em Nietzsche**. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Filosofia, Universidade São Judas Tadeu-SP, 2007.

ROCHA, Silvia P.V. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. Trad. Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra**. Tradução: Marcos Aarão Reis. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SEVCENKO, Nicolau. **A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio**. In NOVAIS, Fernando A. (coordenação) e SEVCENKO, N. (organização) *História da vida privada no Brasil*. Volume 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Sérgio Pereira da. **Pedagogia do Ressentimento. O Otimismo nas concepções e nas práticas de ensino**. In *Revista brasileira de estudos pedagógicos*, Brasília, v. 92, n. 230, p.107-125, jan.-abril 2011.

SOBRINHO, Noéli C.M. **Friedrich Nietzsche: perspectivismo e superação da metafísica**. In *Comum-RJ*, vol. 9, n. 22, p. 05-38.

SOUZA, José Cavalcante (org. e trad.). **Os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Coletânea de artigos: 1985-2009. Org.: Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SUAREZ, Rosana. **Nietzsche e os cursos sobre a retórica**. In *O que nos faz pensar*, número 14, p. 67-81, agosto de 2000.

WEBER, José Fernandes. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina, PR: Eduel, 2011.

_____. **Crítica à moral e educação: sobre o espírito livre de Nietzsche.** In Educação Porto Alegre, vol. 24, n. 1, p. 65-74, jan.-abril 2011.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **Aprender a ver, aprender a pensar, aprender a falar e escrever. Condições integrantes do conceito de Bildung no “Crepúsculo dos Ídolos” de Nietzsche.** S/d. Artigo no prelo, disponibilizado em palestra na UFSC (2011).

_____. **‘Cultivo’ e vivência (Erlebnis): premissas à construção da tarefa de ‘tornar-se o que se é’ em Nietzsche.** In Cadernos de Ética e Filosofia Política FFLCH-USP, n. 17, p.203-227, 02/2010.